الإسلام واحداً ومتعدّداً

# إسلام المجدِّدين

محمّد حمزة







ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
آذار (مارس) ٢٠٠٧

# «الإسلام واحداً ومتعدّداً»

سلسلة دراسات تمت بإشراف

**د. عبد المجيد الشرفي**

«وما لم يتحقق ماضياً يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنّة التقدّم. الماضي ليس فخراً، إنّما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكول لاجتهادنا».

**محمد الطالبي : «عيال اللّه»**

# تمهيد

لا بد من تسجيل حيرة الباحث المهتم بالفكر الإسلامي الحديث والمعاصر حينما يطرح على بساط الدرس سؤال التجديد ويسعى إلى تحديد معالم **إسلام المجدّدين**، هذا الإسلام الجديد والناشئ والذي يفرض نفسه على ساحة الفكر الإسلامي يوماً بعد يوم.

ما معنى أن نقرّ بدءاً بوجود إسلام للمجدّدين؟ ما خصائصه وما الذي يميّزه عن الإسلامات الأخرى؟ ما علاقته بالواقع الراهن؟ هل هو امتداد لمحاولات التجديد التي عرفها الفكر الإسلامي في فترات تاريخية مختلفة؟ أم هو فكر إسلامي جديد يحمل طرحاً جديداً إن في مستوى المنهج أو المشاغل التي يهتم بها؟ ما الذي نعنيه بالتجديد هل هو المقابل الموضوعي للقديم؟ (وهنا يخشى من أن تحديد الشيء بنقيضه لا يؤدي إلى بلورة مفهوم واضح للتجديد). وهل التجديد إصلاح لقديم أم قطع معه؟ وهل هو استحداث لمرجعيّات جديدة أم بعث لما كان قائماً؟

إن تحديد الجانب المفاهيمي في بحثنا يقتضي منّا ضبط معنى التجديد وسمات المجدّد، ويفرض علينا أسئلة تتعلق بماهيّة التجديد وهي غير منفصلة قطعاً عن سؤال التراث والحداثة، وهو سؤال طُرح وما انفك يُطرح على ساحة الفكر العربي و الإسلامي. غير أن ما يهمّنا منه في هذا الجانب التمهيدي هو البدء بإزالة كل إمكان للخلط

بين التجديد بالمعنى التراثي المستهلك للعبارة، ذاك الذي استعمل في الفكر الإسلامي، والمعنى الذي قصدناه وعملنا على بلورة حدوده الإجرائية في عملنا هذا. المعنى الأوّل للتجديد وظّف عند كل منزع إحيائي يريد تغيير واقع واستدعاء وضعية جديدة بالاستناد إلى مرجعية قديمة وماض تليد.

إن هذا الفهم الأول لماهية التجديد ولوظيفة المجدّد يجعل المجدّد هو الساعي إلى إحياء روح الشريعة الحقّ والعودة بها إلى صفائها الأول وتوهّجها. من هذا المنظور أعلام عديدون في الفكر الإسلامي عدّوا أنفسهم أو عدّهم الآخرون مجدّدين، وهذا هو المعنى الذي استُعملت فيه عبارة "التجديد" قديماً في تمييز المجدّد عن المجتهد. أمّا **المجدّد** الذي نعنيه في عملنا ونخصّص إسلامه ببحثنا فهو الذي يقطع مع المرجعيّات القديمة ويسعى من خلال مساءلات فلسفيّة ووجوديّة عميقة إلى التفاعل الحيّ والخلاق مع الأوضاع التاريخيّة المستجدة ومع المقتضيات المعرفيّة الحديثة.

إن الفكر الإسلامي الجديد الذي نهتم به ينتمي إلى الزمن المعاصر وذاك بدوره يستدعي منّا الفصل بين ما أنتج في نطاق الفكر الإصلاحي في الفكر الحديث وإنتاج ثان نحدّد معالمه لاحقاً. الإنتاج الأوّل إنتاج تحرّكه غائية إصلاحيّة، يطرح سؤال النهضة من قبيل كيف نتقدم وبأية وسيلة؟ هذا الإسلام تحرّكه مسلّمات من قبيل أن الإسلام تأخر لمّا ابتعد الناس عن دينهم وأن الرجوع إلى الدين والعودة إلى الأصول الصافية للإسلام من شأنه أن يحقّق نهضة المسلمين مع الأخذ من الغرب بما يوافق الشريعة. في هذا الإسلام تحضر مقولة أن اللّه يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدّد للأمة دينها. إن الإسلام

الإصلاحي هو في وجه من وجوهه إسلام تجديدي غير أن التجديد في الإسلام الإصلاحي ينضوي ضمن مفهوم الاجتهاد[1] بالمعنى المتداول للعبارة، فهو يسعى إلى تغيير ما هو سائد في الفكر والواقع توسّلاً بأنموذج قديم ثاو في تراث الأمّة.

إننا واعون بأن وصل التجديد بالإسلام يخشى منه الوقوع في شعارات إيديولوجية رفعتها العديد من الحركات الإحيائيّة وحتى الأصوليّة التي تنادي بتجديد الفكر الإسلامي ولا يعدو ذلك أن يكون شعاراً يراد من خلاله الانخراط في منطق الحديث الذي يُنسب إلى النبي ومفاده أن اللّه يبعث للأمة في كل قرن من يجدّد لها دينها.

إن مفهوم **الاجتهاد** بدوره مفهوم ملتبس، فقد أحاطت به استعمالات مختلفة ومتباينة. من هنا لا يمكن اعتبار كل اجتهاد تجديداً خصوصاً إذا كان ينطلق من المنظومة الدينيّة التقليديّة ويحاول إدخال ضروب من التجديد عليها حتى تكون ملائمة لمقتضيات الحال.

غير أن الإشكال الذي بدا لنا في المستوى المفاهيمي فيما يتصل بالتجديد والاجتهاد ذو وجهين:

الوجه **الأول** أن الكثير مما ينتج تحت عناوين برّاقة توحي بالتجديد من قبيل التراث والتجديد أو التراث والمعاصرة أو قراءة جديدة أو منهج حديث في فهم ذلك العلم أو تلك الظاهرة لا يعدو

---

(١) في **لسان العرب**: جدّ به الأمر وأجدّ إذا اجتهد، وفي حديث أحد: لئن أشهدني الله مع النبي قتل المشركين ليرين الله ما أجدّ أي ما أجتهد. الأصمعي يقول: أجدّ الرجل في أمره يجد إذا بلغ فيه جدّه وجدّ لغة، ومنه يقال فلان جاد مجدّ أي مجتهد. وقال أجدّ يجدّ إذا صار ذا جدّ واجتهاد (انظر: **لسان العرب**، مادة «جدد»).

أن يكون شعارات أو هو في أفضل الحالات تقديم محتويات قديمة في أشكال وقوالب جديدة، وهو مسعى لإحياء الشريعة من دون مفارقة البنى والرؤى المتواضع عليها.

أما الوجه **الثاني** فيتمثّل في أن تعبيرات الاجتهاد والدعوة إلى الاجتهاد لا تُعتمد فقط لدى العلماء التقليديين بل أيضاً لدى مفكّرين علمانيين[١] وإن أكسبوها فهماً يتجاوز الحدود التي سيّج بها هذا المصطلح في الفكر الإسلامي. في المقابل فإن ندوة تحمل عنوان: «تجديد الفكر الإسلامي»[٢] ليس لها من وجوه التجديد فيما نرى أي صلة بالحدود التي ضبطناها لإسلام المجدّدين نظراً لانخراط البحوث المدرجة فيها ضمن أفق تقليديّ محافظ.

ما معنى التجديد إذن وما معيار التمييز بين هذا الفكر وذاك؟ إن التحديد الذي ارتضيناه لمعنى التجديد يفارق هذه التصوّرات التي انبنى عليها مفهوم التجديد في الإسلام الإصلاحي وهو ما يتعيّن علينا إيضاحه.

لقد واجهتنا، ونحن نتناول بالبحث هذه المسألة، مداخل عديدة أهمّها تحديد هذا الإسلام بنقيضه ونقصد به الإسلام المحافظ. ما الذي يتميّز به عن الإسلام المحافظ؟ هل الاختلاف متصل بأصحابه؟ أم بالظرفيّة التاريخيّة أم بالقضايا المطروحة؟ وقد أعرضنا عن هذا المدخل ولم نقدم على بعض المقارنات إلاّ لماماً اعتباراً إلى أن الفكر

---

(١) انظر على سبيل المثال ندوة: «قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي» التي عقدت بكلية الآداب ـ تونس، جانفي/ كانون الثاني ١٩٨٦.

(٢) انظر ندوة: «تجديد الفكر الإسلامي» التي عقدتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء سنة ١٩٩٦.

الإسلامي المحافظ بتنويعاته الأصولي منها والجهادي هو وجوه لعملة واحدة تقوم على الاجترار والتكرار للمواقف القديمة ولا يتعدّى جانب الإضافة فيها المسخ والتشويه في أفضل الحالات. وهذا يعني أن هذا التفكير يحرّكه عقل واحد قد يختلف تعامله مع المرجع ولكن آليّات القبول والرفض والتبرير والإخفاء والطمس والتضخيم والتعمية واحدة.

إن البدء بالإسلام وعطف المجدّدين عليه يقتضي حصر الاهتمام بضرب من الإسلام ندّعي أن له من الخصائص ومن ضروب التفكير ومن جدّة المنهج في التعامل مع قضايا الفكر الإسلامي والقطع مع السائد من التفكير (وهذا هو المعنى اللغوي للتجديد عند أهل اللغة)[1]، ما يميّزه عن ضروب أخرى من الإسلام ويستحقّ من العناية والاهتمام والرصد لمواقفه الجريئة والتبشير بما يمكن أن يغيّره من الأطر الفكرية التي تعوّد المسلم التفكير في نطاقها. وهو إسلام جديد زمنياً، ذلك أنه تبلور في كتابات صدر جلّها في العقود الأخيرة، على الرغم من أن هذا الإسلام لا يحتكر وحده ساحة الفكر الإسلامي باعتباره يتزامن مع إسلام محافظ لا يزال فاعلاً في فكر قطاع عريض من المسلمين وفي وجدانهم.

لقد كنّا واعين بصعوبة حصر هذا الإنتاج الجديد باعتباره موزّعاً جغرافياً على رقعة مترامية الأطراف، متنوّعة الأعراق والخصوصيّات، مختلفة إلى حدّ ما في أنماط التفاعل مع النص المؤسّس وباعتبار إمكان تداخل هذا المحور أي هذا الإسلام مع إسلامات أخرى:

---

(١) يقال ملحفة جديد وجديدة حين جدّها الحائك أي قطعها، وثوب جديد وهو في معنى مجدود يراد به حين جدّه الحائك أي قطعه. والجدّة نقيض البلى يقال شيء جديد والجمع أجدة وجدد وجدد (انظر: **لسان العرب**، مادة «جدد»).

كالإسلام الشيعي (عبد الكريم سروش ومصطفى ملكيان ومحمّد مجتهد شبستري)، والإسلام الآسيوي (أصغر علي انجنير)، والإسلام الإفريقي (إبراهيم موسى وفريد إسحاق).

كما ارتأينا تحديده زمنيّاً بما يُنشر في السنوات الأخيرة أو لنقل في العقدين الأخيرين من إنتاجات فكريّة تخصّ الإسلام والفكر الإسلامي عموماً، وقد بنينا عملنا على محاولة رصد السمات الأساسية لإسلام ما انفك ينتشر ويفرض نفسه على ساحة الفكر الإسلامي اعتبرناها تشكّل نسقاً جديداً من التفكير.

وركّزنا على كتابات شكّلت عند كثير من الدارسين الأكاديميّين وعند المختصّين في دراسة الفكر الإسلامي الجديد مدرسة قائمة بذاتها جديرة بالاهتمام والنظر والتأمّل، تشكّلت في رحاب الجامعة التونسية، ويمثّلها أعلام أبرزهم محمّد الطالبي وعبد المجيد الشرفي ومحمّد الشرفي من دون أن نهمل التعريج على جيل جديد من الباحثين الذين تتلمذوا على أيديهم وتخرّجوا من الجامعة التونسية وأنجزوا أطروحات عديدة تشمل حقولاً متنوّعة من حقول الفكر الإسلامي ومن قضاياه، مدرسة التجديد جلّ أعلامها من التونسيّين وهي ظاهرة في نظر أهل الاختصاص متفرّدة في مجال البحث في العالمين العربي والإسلامي[1] من حيث تخصّصها بدراسة الفكر

(١) راجع ما يقوله محمد أركون عن هذه المدرسة وعن الدور الذي يضطلع به عبد المجيد الشرفي إشرافاً وتأطيراً. ضمن ندوة **المسلم في التاريخ**، الجزء الثاني، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ١٢. وأيضاً عبده الفيلالي Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'sialm? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 237-241.

الإسلامي على وجه الخصوص وبثراء المقاربات وتنوّعها وانفتاحها على تجارب دينيّة مغايرة[1].

على أننا أدرجنا ضمن عملنا مفكّرين آخرين أبرزهم اثنان لا ينتميان إلى هذه المدرسة وأن كانت الوشائج بينهم وبينها وثيقة هما: المفكّر المصري نصر حامد أبو زيد والجزائري ـ الفرنسي محمد أركون، رغبةً منا في الوقوف على تعدّد المقاربات والمناهج المعتمدة في الفكر الإسلامي وعلى الوشائج القائمة بين المجدّدين في مستوى أفق التفكير والتشبّع بقيم الحداثة.

ولقد عملنا على تحديد محاور اهتمام أساسية يتمّ من خلالها الوقوف على أهمّ ما يمكن رصده من مظاهر الجدّة والتمايز في إسلام المجدّدين. فنظرنا في خصائص هذا الإسلام الذي صار يشقّ له طريقاً وصارت كتابات أصحابه تحظى باهتمام متزايد من المختصّين في متابعة ما يصدر في مجال الفكر الإسلامي الحديث، وحاولنا أن يكون تناولنا لهذا المحور في نطاق قراءة تاريخيّة تربط بين انبثاق هذا الفكر الجديد والتحوّلات التي تخترق المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

---

(١) يتحدث عبد المجيد الشرفي عن ريادة المدرسة التونسية في دراسة الظاهرة الدينية دراسة جديدة قائلاً: «.. أرست في العقود الأخيرة تكويناً وبحثاً يخضعان للمواصفات الجامعية الكونية، بما تقتضيه من حياد وتوق إلى الموضوعية وبعد عن النزعتين التمجيدية الدعوية والسلبية العدائية في آن، ومن كسر صريح للأسيجة التي تكبّل المعرفة بكلّ أنواعها، في كنف الاحترام التام للاختيارات والمعتقدات الشخصية وفي حوار بناء معها. هذا الفهم الذي هو الأساس المتين لكل بناء عقدي أو عملي غير قائم على السراب والأوهام». كتاب: **في الشأن الديني، دروس كرسيّ اليونسكو للأديان المقارنة**، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٢، إشراف عبد المجيد الشرفي، تونس، ٢٠٠٥، ص ٦.

وقد أقمنا مدخلاً تمهيدياً لهذا العمل اشتمل على توطئة تاريخيّة ضبطنا فيها السياق التاريخي لظهور هذا الإسلام الجديد، معرّجين على بعض خصائص الحداثة التي ستبلور لدى مفكّرينا هذا الضرب من الفكر الحداثي. كما أنه لم يفتنا التطرّق إلى بعض الدراسات الحديثة التي اهتمت بإسلام المجدّدين والتي اعتبرناها ذات أهميّة في التعريف به.

أمّا المحور الذي وسمناه بـ«الموقف من النص» فقد أردناه رصداً للموقف النقدي الحديث وهو يُعمل أدواته النقديّة الجديدة على الجهاز الفقهي والأصولي وعلى المنظومة الإسلامية التقليدية.

لقد اتجه اهتمامنا إلى هذا الخطاب لأنه يكشف عن المنهج الذي نحن بصدد رصده وباعتباره يتيح فهم الوضعيّة الجديدة التي ولّدها في الفكر الإسلامي الحديث، ويسمح كذلك برصد الآليات التي تحرّك الفكر الإسلامي الجديد والرهانات التي يطرحها على نفسه وعلاقة هذه الآليات بالمضامين التي تمّت صياغتها في كتابات أصحاب هذا الاتجاه. لذلك كان القسم المركزي من هذا العمل منصبّاً على استجلاء وجوه التجديد في تعامل المفكّرين الجدد مع النص التأسيسي ومدى استجابة رؤيتهم التأويلية لمقتضيات لحظتهم التاريخيّة.

أمّا محور الموقف من القيم الحديثة، فلم نقصد به البحث في مضامين خطاب التجديد ولا في القضايا التي يطرحها، بقدر ما أقمناه محاولة لفهم تفاعل الفكر الإسلامي الجديد الحيّ والواعي مع القيم الحديثة من خلال العمل النقدي الذي يعمل على بلورته مفكّرون جدد والذي ينهض على نقد الأحكام التشريعيّة وتفكيكها من النسق الذي ركّبها فيه الضمير الديني لإظهار تاريخيّتها من جانب وعدم انسجامها مع تطلّعات المسلم في العصر الحديث

والقيم التي يروم أن يحكّم حياته على ضوئها.

أما التنبيه إلى آفاق هذا الإسلام الناشئ وإلى عوائقه، فأدرجناه ضمن رؤية استشرافيّة تبحث في آفاق هذا الإسلام في الآتي من الأيام، كما ترصد العوائق التي قد تحدّ من انتشاره أو من فاعليّة خطابه في الفكر كما في الواقع المعيش.

لقد أضحى **إسلام المجدّدين** يشقّ له طريقاً ثابتة في الفكر الإسلامي الحديث، والدليل على ذلك اهتمام الدارسين الأكاديميين به وخصوصاً المختصّين بمتابعة المسارات غير المعهودة التي يختطها مفكّرون جدد. وإذا كان حضور هذا الإسلام يتزامن مع إسلامات أخرى، مع إسلام دفاعي وآخر حركي، وإذا كانت الإسلامات الأخرى كذلك تحظى باهتمام الدارسين الغربيّين لغايات استراتيجيّة خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، فإن الإسلام الجديد يحظى باهتمام متزايد من الدارسين الأكاديميين من العرب والمسلمين ومن غيرهم، فقد خصّصت مجلة فرنسيّة شهيرة *le nouvel observateur* عدداً خاصاً موضوعه «مفكّرو الإسلام الجدد» رصدت فيه التحوّلات الواعدة التي يشهدها الفكر الإسلامي الحديث، واحتوى هذا العدد على دراسات لعدد من ممثّلي هذا التيار الجديد اندرجت تحت سؤال الإسلام وقابليّة الإصلاح والتحديث[1].

---

(١) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى مقالات جان دنيال Jean Daniel، محمد أركون Mohammed Arkoun، أوليفييه تينلن Olivier Tinland، عبده الفيلالي الأنصاري Abdou Filali-Ansary، رشيد بن زين Rachid Benzine، عبد المجيد الشرفي Abdelmajid Charfi، كلود جيليو Claude Gilliot.

*Le nouvel observateur*, numéro hors-série, «les nouveaux penseurs de l'Islam», avril-mai, 2004.

إن التحوّل الذي نلمسه في موقف الدراسات الغربيّة من الفكر الإسلامي الحديث يجب تنزيله في ظرفيّة تاريخيّة بلورها حدث الثورة الإيرانيّة واهتمام الغرب بالإسلام في اتصاله بتلك الإيديولوجيا أو بنظام الحكم ذاك. غير أنه قلّما تمّت دراسة الإسلام بصفته عقيدة روحيّة ما فتئت تغذّي وتعطي معنى لحياة مئات الملايين من المؤمنين بهذه الديانة.

إن المطّلع على ما يُكتب عن الإسلام في العالم الغربي يلاحظ قلّة الاهتمام بمقاربة الإسلام من خلال إنتاجاته الفكريّة الحديثة، وإذا حصل ذلك فإن الاهتمام بالإسلام الحركي أو الإيديولوجي يغلّب جوانب أخرى من الاهتمام، وهكذا راح الاستشراق الغربي يغذّي صورة ثابتة عن الإسلام بعيدة كل البعد عن استشراف إمكانات جديدة للتجديد وللمواءمة مع الحاضر.

أمّا في نطاق الفكر العربي والإسلامي فقد أضحى تحليل مواقف المفكّرين الحداثيّين من النصوص الدينية ونقد هذه المواقف وتقييم دورها في عملية الحداثة من بين المواضيع التي تغري الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية وتدفعهم إلى تلمّس مواطن الإضافة والتجديد. ولقد صدرت دراسات اهتمت بدراسة بعض وجوه هذا الإسلام من حيث خصائصه العامة ومرتكزاته المعرفيّة ورصد اللحظة التاريخيّة التي يعبّر عنها هذا الخطاب الجديد[1].

إن الدراسات التي أنجزها دارسون عرب ومسلمون والمهتمّة

---

(١) راجع أيضاً العدد الخاص من مجلة **الاجتهاد** حول «التجديد الديني والثقافي بين التقدم والتحديث»، العدد ٥٩ ـ ٦٠، ٢٠٠٣، وخصوصاً مقالات رضوان السيد ونقولا زيادة وعبد الإله بلقريز وكمال عبد اللطيف ووجيه كوثراني.

بالتعريف بهذا الإســـلام الجديد وبدراسة القضايا التي يطرحها تهمّنا بدرجة أساسية، ذلك أن أصحابها هم بدورهم منخرطون في تبنّي مقولات هذا الإسلام الجديد، وكتابتهم تعدّ في نظرنا ضرباً من التبشير به والإيمان بفاعليته وبانتصار مقولاته لا محالة.

إنهم من خلال دراسة هذا الوعي الإسلامي الجديد والتعريف به لدى القارئ المسلم وغير المسلم يصيرون طرفاً في معادلة الانحياز الإيجابي لهذا الإسلام الجديد ويقفون ضمنيّاً في وجه ضروب الكتابات الدوغمائيّة التي تجنّد لها المؤسسات الدينيّة ودور النشر إمكانات ماديّة هائلة.

ولقد لاحظنا أن عدداً من هذه الدراسات مكتوبة بغير اللسان العربي، وذلك متصل في تصوّرنا بغايتين: **أولاهما** تعديل الصورة التي تروج في الغرب والتي لا يبرز فيها غير إسلام ماضوي أصولي ذي صورة قاتمة أضافت إليها الأحداث التي استجدّت في السنوات الأخيرات قتامة (أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١). إن الجهود التي تبذل لتعريف الغرب بهذا الإسلام الجديد والمختلف تمثّل محاولة للفت انتباه الآخر إلى أن الإسلام الجهادي ليس الوجه الوحيد للإسلام وأن الحداثة الفكريّة تخترق بدورها الضمير الإسلامي. و**ثانية** هذه الغايات أن هذا الإسلام بعيد عن مدار اهتمام الاستشراق في الغرب وإن عُرف ففي دوائر ضيقة. فالاستشراق، وخصوصاً الفرنسي منه مهووس بالإسلام الحركي وبرصد الإيديولوجيّات الجهاديّة التي يخشى الغرب طائلتها.

ولعل من أهم ما صدر دراسة وتعريفاً بهذا الإسلام الجديد دراستان لباحثين مغربيّين هما عبده الفيلالي الأنصاري ورشيد بن

زين نعرّج عليهما إلماعاً.

أمّا الفيلالي في كتابه **إصلاح الإسلام؟**[1] فقد اهتم بمفكّرين عرب هم: محمّد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق وبرهان غليون ومحمد عابد الجابري وعزيز العظمة وعياض بن عاشور ومحمد الطالبي ومحمد شحرور ومحمد الشرفي وعبد المجيد الشرفي، كما اهتم بمفكّرين مسلمين من غير العرب كالباكستاني فضل الرحمن Fazlur - Rahman والأمريكي البهائي روي متحده Roy Mottahedeh، مثلما اهتم بمستشرقين كبار ومفكّرين من أمثال جاك بيرك Jacques Berque وارنست غلنر Ernest Gellner وماكسيم رودنسون Maxime Rodinson ومارشال هودغسون Marshall Hodgson.

ورغم أن هذا الكتاب في أصله مقالات متفرّقة جمعها المؤلّف بين دفّتي كتاب، فإنه من حيث أراده المؤلف دراسة واسعة عن الفكر العربي والإسلامي الجديد أهمل التطرق في المقابل إلى أعلام طبعوا الإسلام الجديد أبرزهم المصريّ نصر حامد أبو زيد والجزائريّ محمّد أركون.

إن هذا الكتاب في نظرنا مرجع مهمّ لكلّ دارس يريد التعرّف على الرؤى الجديدة التي يعبّر عنها الفكر الإسلامي الحديث. فملاحظات الفيلالي، وهو الفيلسوف، ملاحظات دقيقة ترصد بفطنة متناهية اللبنات الجديدة التي تُضاف إلى صرح فكر إسلامي جديد وبديل.

---

(١) Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003.

إن ما يفسّر هذا الأفق الشاسع الذي يتحرك فيه الكتاب أن صاحبه سعى إلى رصد وجوه التجديد في الفكر العربي والإسلامي الحديث على امتداد ما يناهز القرن من الزمان بدءاً من لحظة علي عبد الرازق وكتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥)، مروراً بكتاب محمد أحمد خلف الله **الفنّ القصصي في القرآن الكريم** (١٩٤٥)، وصولاً إلى أحدث كتاب اهتم بدراسته وهو كتاب عبد المجيد الشرفي **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (٢٠٠١).

والواقع أنّه يصعب الجمع بين لحظات مختلفة في الفكر العربي الحديث في مستوى الأفق وفي مستوى الرؤى وفي مستوى الأدوات الإجرائيّة[١] كما فعل الفيلالي، اللّهم إلا من جهة تعبيرها عن هذا الذي يسمّيه الفيلالي بـ"الوعي الإسلامي الجديد" ويرى الكتابات الإصلاحيّة تبشيراً به. أمّا المراوحة في فصول الكتاب بين مفكّرين عرب ومسلمين ومستشرقين معروفين من أمثال جاك بيرك وماكسيم رودنسون، فلا يقلّ إشكالاً في المستوى المنهجي.

إن ما يلاحظ في هذه الدراسة أن المصطلح الأثير لدى الفيلالي تعبيراً عن هذا الإسلام المجدّد هو: الإصلاح أو الإصلاح الديني. وعلى هذا المصطلح يدور الإشكال المركزي الذي تنبني عليه أطروحة هذا المؤلّف وتنبثق منه مجمل الأسئلة التي يطرحها، من بينها معرفة

(١) مثال ذلك محمد شحرور الذي احتفى به الفيلالي واعتبره مفكراً طلائعياً جديراً بالاهتمام (الفيلالي، ص ١٧٩). في حين أننا نرى في كتابات شحرور خليطاً من السعي إلى التجديد ومن الفوضى الاصطلاحية لا يجعلنا نسلّم بانخراط دراساته في الخط التجديدي الذي نرصده في عملنا. راجع على سبيل المثال كتابه: **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة**، دمشق، ١٩٩٠.

إن كان بالإمكان تصوّر مسالك جديدة يعيش في سياقها المسلم في العصر الحديث عقيدته، وإن كان أيضاً بالإمكان تصوّر إصلاح ديني في السياق الإسلامي، إصلاح قوامه إسلام بديل مغاير للإسلام الأصولي المهيمن اليوم، إسلام بديل همّه أن يكون أكثر روحانية وأقل تعلّقاً بالسياسة، أكثر إنسانيّة وأقلّ شدة ، أكثر انفتاحاً على الآخر وأقل عنفاً[1].

إن تلمّس ارهاصات هذا الإسلام هو الموضوع المركزيّ لكتاب الفيلالي وفيه لاحظ أن هذا النمط الجديد من التفكير حمل بعض الدارسين على مقارنة هذا السياق الجديد مع السياق المسيحي للإصلاح. بيد أن المؤلِّف لا يتعجّل الانخراط في مثل هذه المقارنة والإجابة عنها، ويدعو إلى التفكير بعمق في طبيعة الفكر الإسلامي الجديد وعلاقته بالإصلاح الديني في الغرب، وهل يتعيّن التفكير بمنطق القطيعة كتلك التي حدثت في الإصلاح المسيحي؟ أم يتعين انتظار "لوثر" مسلم؟ أو "فاتيكان" ثان إسلامي كذاك الذي عرفته الكاثوليكيّة؟ أم يتعين فهم هذا الإسلام في نطاق أرحب وأقل انخراطاً في المقارنات على نحو يصير فيه تعبيراً عن تطوّر بطيء في المواقف الدينيّة شبيه بذلك الذي حدث في المجتمعات التي يخترقها التحديث، ومن أبرز تجلّيات هذا الاختراق نزع القداسة عن العالم وعلمنة تمسّ المجالين الاجتماعي والسياسي وانسحاب الديني إلى حدود الفرديّ[2].

أما رشيد بن زين فقد أهتم في كتابه الموسوم بـ **مفكرو الإسلام**

(١) Abdou Filali-Ansary: *Réformer l'Islam*, p. 265.

(٢) *Ibid.*, p. 266.

**الجدد** بمفكّرين يمثّلون ما يسمّيه هذا المؤلف بـ"الإسلام الجديد"، وأهمّ وجوه هذا الإسلام، وقد تناول تفكيرهم بالبحث في مقالات منفصلة: الإيراني عبد الكريم سروش، والجزائري محمد أركون، والمصريّان نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي، والتونسيّان محمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي، والجنوب إفريقيّان ابراهيم موسى وفريد إسحاق، والهنديّ أصغر علي أنجنير، والسوداني عبد الله النعيم، والسوري محمد شحرور، والماليزيّان شندرا مظفر وأمينة ودود، والأمريكي الجنسيّة رفعت حسن، وأخيراً المغربيّة فاطمة المرنيسي[١].

لقد اعتبر بن زين هؤلاء الأعلام مفكّرين ومصلحين، وهو لا يرى في مثل هذا الوصف خشية من التباس الفكر التجديدي بالفكر الإصلاحي ولا خوفاً من التباس هذه التسمية بجيل المصلحين الذين عرفهم التاريخ الحديث بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادي[٢].

كما أنه لاحظ الصلة القائمة بين الخطاب الديني التجديدي وبين التجربة الإصلاحيّة التي عرفتها المسيحيّة وتحديداً الحركة البروتستانتية مع مارتن لوثر. وكان علي عبد الرازق قد وُصف بأنه لوثر الإسلام بعد صدور كتابه: **الإسلام وأصول الحكم**[٣]، وتوزّع الدارسون بعد ذلك في وسم كل مفكر يسعى إلى القطع مع الخطاب الدينيّ التقليدي إلى نعت جهده بالعمل اللوثري.

---

(١) Rachid Benzine: *les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004
وانظر أيضاً: الموقع الذي يديره على شبكة الإنترنت www.etudes-musulmanes.com.

(٢) Benzine: *les nouveaux penseurs de l'Islam*, p. 12.

(٣) *Ibid.*, p. 13.

مما لا شكّ فيه، وبعيداً عن مثل هذه المقارنات التي قد توقع في الإسقاط التاريخي، فإن الاطلاع على حركة الإصلاح التي عرفها الغرب المسيحي أمر مؤكّد وقد انعكس هذا الاطلاع على طبيعة المشاغل التي تبنّاها فكر النهضة[1].

إن ما يجمع بين دراستي الفيلالي وبن زين أنهما لا تقتصران على دراسة إسلام واحد. فالاهتمام برصد وجوه التجديد في الوعي الإسلامي الحديث في مناطق جغرافية مترامية الأطراف جعل الكتابين ينفتحان على رؤى تجديدية متنوعة تمتد من جنوب إفريقيا إلى الهند إلى إيران إلى المشرق العربي، فصارت الدراستان متكاملتين تطلعان القارئ على فسيفساء الفكر الإسلامي الجديد بتنويعاته واختلافاته وتوقه إلى كسر قيود التقليد وهجر التماثل ومعانقة التنوّع.

إن الدارسين المغربيّين الفيلالي وبن زين لا يخفيان تعاطفهما وولاءهما لهذا الإسلام الجديد الذي يختطّ لنفسه طريقاً شاقة وسط الهيمنة المطبقة التي يفرضها الفكر المحافظ والأصولي بفضل التعاضد القائم بين المؤسّسات الدينيّة وعديد الأنظمة السياسيّة المحافظة والرجعيّة المتناثرة في العالمين العربي والإسلامي.

ولعل دراسة المنصف بن عبد الجليل هي أقرب إلى الانسجام مع الرؤية المنهجيّة التي بنينا عليها عملنا هذا، ذلك أنه اهتم بمفكّرين ثلاثة هم فضل الرحمن ومحمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي، واعتبر

---

(١) انظر حول علاقة الفكر العربي الحديث بالبروتستانتية: محمد الحداد: **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣. وأيضاً دراسته: «الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني»، ضمن كتاب: **في الشأن الديني**، تونس، ٢٠٠٥.

هؤلاء الثلاثة قد اشتركوا جميعاً في البحث عن تحديث الفكر الديني: الأول برؤية تاريخية ـ مقاصديّة والثاني بقراءة تاريخيّة سهميّة والثالث برؤية تاريخيّة ذاتيّة. وقد برّر الباحث الجمع بين فضل الرحمن والطالبي باشتراكهما في النظرة التاريخيّة إلى الرسالة القرآنيّة وإلى التجربة المحمّدية وفي النظرة المقاصديّة إلى تعاليم القرآن وأحكامه وفي دعوة كليهما إلى التحرّر من التراث الفقهي الحاجب للمقاصد، كما أن الجامع بينهما الاندراج داخل رؤية إيمانيّة. على أن ما عابه على فضل الرحمن واعتبره موطن قصور في تفكير هذا الباحث الباكستاني، على الرغم من إشادته بما قدّمه هذا الأخير من فهم جديد للقرآن تجاوز فيه محمد إقبال، أنه رأى في فكره انحباساً في الرؤية الإيمانيّة شأنه في ذلك جماعة أسلمة المعرفة، واختزالاً للحداثة الغربيّة في اتهامها بالإلحاد[١].

أما تفكير محمد الطالبي التجديدي فهو في منظور هذا الباحث ذو «حسّ تاريخي ـ نقدي يسمح بتمثّل مهمّ للعلاقة بين التشكّل الديني للظاهرة والوظائف التي يؤدّيها ذاك النمط من التشكّل»[٢]. غير أن صاحب هذا الفكر كان وفيّاً لمنطلقاته الإيمانية، فسعى إلى التجديد في موقفه من إنتاج الفقهاء والتزم المقالة التقليدية فيما يتعلق بالأركان التعبّدية بل ولم يقدر على التزام مرتكزات الحداثة في بعض مواقفه من المرأة[٣]. وقد حلّل بن عبد الجليل في القسم الثالث من دراسته

---

(١) المنصف بن عبد الجليل: «مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي»، ضمن **حوليات الجامعة التونسية**، ع٤٥، ٢٠٠١، ص ص ٦١ ـ ٧١.

(٢) بن عبد الجليل، المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٤ وما بعدها.

بعض سمات تفكير عبد المجيد الشرفي من خلال كتابه **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، وانتهى بالخصوص إلى عمق تفكير الشرفي وانسجامه الداخلي واتساقه مع مبادئ الحداثة، لكنه لاحظ ما يشوب القول بتبرئة الرسالة واتهام التاريخ من تعالٍ بالرسالة خارج أفق التأويل والفهم الإنسانيين[1].

(١) المرجع نفسه، ص ص ٧٧ ـ ١٠١.

# الفصل الأول

# في خصائص إسلام المجدّدين

لقد ارتأينا تحديد خصائص هذا الإسلام الجديد داخل حقل الحداثة الفكريّة التي فرضت نفسها ولا تزال على الفكر العربي والإسلامي، وهو ما يحملنا على تفحّص أهم مرتكزات الحداثة كما تبلورت في الغرب.

إن الدراسات العديدة التي نظفر بها باللسان العربي حول الحداثة الأوروبيّة وتفحّص مرتكزاتها ومنظومتها القيميّة لتدل على تمثّل الفكر العربي الحديث تمثّلاً عميقاً وواضحاً لتجليات هذه الحداثة في المجالات المعرفيّة والفلسفيّة والقانونيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة[1]، مثلما هي تعكس اهتماماً لافتاً بتحديد محتويات الحداثة وتجسيداتها وشروطها وتتبّعاً للسمات الأساسيّة لها، وللتحوّلات التدريجيّة والانفصاليّة أحياناً، التي لها مساس بهذه السمات نفسها.

لا شك في أن الحداثة، في نهاية المطاف، مثّلت وضعاً فلسفيّاً

(١) انظر على سبيل المثال: علي المزغني، «في الحداثة والقانون»، ضمن كتاب علي المزغني وسليم اللغماني: **مقالات في الحداثة والقانون**، تونس، ١٩٩٤، ص ص ١٣ ـ ٣٦.

ووجودياً وتاريخياً جديداً(١)، كان الإحساس به مولّداً لرؤى مغايرة في تفسير الظاهرة الدينيّة وفي التفاعل مع شتى تمظهرات المقدّس في الحياة المعاصرة اعتقاداً ونصوصاً وطقوساً.

وإذا كان بالإمكان تلخيص أهم منجزات الحداثة في المستويين الإبستيمولوجي والفلسفي لنستخلص فيما بعد مدى حضور مقولاتها في خطاب التجديد الإسلامي، فإننا نشير إلى ما اتسمت به الحداثة في المستوى المعرفي من تطوير طرق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجيّ من "المعرفة التأمليّة" إلى "المعرفة التقنيّة" التي عمادها إعمال العقل بمعناه الرياضي، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم، همّها النجاعة والفعاليّة، وغايتها السيطرة، الداخلية والخارجية، على الإنسان وعلى الطبيعة. هكذا صارت العقلانيّة أحد مرتكزات الحداثة وغدا الكون كلّه صورة للعقل، والوجود ما أوجده في الضّمير العقل المتصوّر(٢).

---

(١) انظر: Jean Baudrillard, article «Modernité», in *Encyclopaedia Universalis* 2004. CD-ROM, 10.0.

ويعرّف بودريار الحداثة قائلاً:

«La modernité n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni proprement un concept historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles: face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident. Pourtant elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité».

(٢) عياض بن عاشور، **الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨. ص ص ١٣ ـ ١٤.

من جانب ثان صارت الطبيعة امتداداً متجانس العناصر لا فرق ولا تمييز بين مكوّناتها ولا تخضع لتراتب انطولوجي كما كان الأمر في الفكر القديم والفكر الوسيط. لقد أصبحت للطبيعة قوانينها الخاصّة، بقطع النّظر عن التعاليم الدّينية أو التّقليديّة.

إن هذا التصوّر الجديد يفرغ الطبيعة من أسرارها لينظر إليها باعتبارها كمّاً هندسيّاً ممتداً قابلاً للحساب وخاضعاً لقوانين الرياضة. فتمّ نزع الطابع الإحيائي السحريّ عن الطبيعة وصار يُنظر إلى العلاقة القائمة بين عناصرها على اعتبارها علاقات ميكانيكيّة وديناميكيّة خاضعة لقانون العليّة، وهو ما يشكّل تطوّراً في فهم العلاقة بين الظواهر في التحوّل بها من مستوى التفاعلات العضويّة المحمّلة بالأسرار والألغاز إلى تفاعلات القوى والكمّيات القابلة للرصد والحساب[١].

أمّا التاريخ فأصبح سيرورة وصيرورة، أي مساراً حتميّاً تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة. ومثلما نزع العلم عن الطبيعة طابعها السحري والإحيائي، فقد نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري عن التاريخ بنفي طابعه الغائيّ والنظر إليه باعتباره مجرد حركة تطوّرية مستقيمة تتحكّم فيها عوامل داخلية[٢].

وقد واكب التحوّل **مفهوم الزمن**، فقد صار زمن الحداثة زمناً كثيفاً، ضاغطاً، ومتسارع الأحداث. الحاضر فيه هو اللحظة التي يتم

---

(١) راجع بأكثر تفصيلاً: محمد سبيلا، «التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الإبستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية»، **الفكر العربي المعاصر**، ع١١٠ - ١١١، ١٩٩٩، ص ص ٣٠ - ٣٧.

(٢) سبيلا: المرجع نفسه، ص ٣٥.

فيها انتظار الانتقال المتسارع لمستقبل مختلف كلي. هكذا يبدو إذن زمن الحداثة زمن الثورة على الماضي والتقاليد[1]، وزمن المستقبل بامتياز، زمناً ينفتح على الجديد الآتي، لم يعد يستمد قيمته ومعياريّته من عصور ماضية، بل يستمد معياريّته من ذاته عبر تحقيق قطيعة جذريّة مع التراث والتقليد[2].

إن التصوّر الجديد **للتاريخ والزمن** حمل نزعة بدأت تخترق كافة مجالات الحياة الإنسانية، وعلى رأسها المجال السياسي الذي داخلته ديناميّة تمايز واستقلال تدريجي عن المجال الدينيّ، وتتبلور فيه شرعيّة جديدة قوامها استمداد السلطة لشرعيتها من الشعب، وتتطوّر فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة التعاقد والانتخاب والمراقبة وفصل السلطات والمشاركة الواسعة في إدارة الشأن السياسيّ، وكلّها تُدرج اليوم ضمن قيمة الديمقراطيّة.

أما **الإنسان**، وهو قطب الرحى في ثقافة الحداثة، فقد أضحى مركزاً مرجعيّاً للنظر والعمل. وصارت ذاتيّة العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعيّة الموضوعات وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكّرة. هكذا تلتقي النظرة الحداثيّة للإنسان، من حيث هي إضفاء

---

(١) يحدد بودريار خصائص الحداثة كالتالي:

«la modernité accomplit les tâches de la révolution: dépassement de l'art, de la morale, des idéologies..., on pourrait ajouter: mobilité, abondance, libérations de toutes sortes. mais elle les accomplit sur le mode d'une révolution permanente des formes, dans le jeu du changement, finalement dans un cycle où se referme la brèche ouverte dans le monde de la tradition». Baudrillard: article «Modernité», in *E.U.*

(٢) سبيلا: «التحولات الفكرية الكبرى للحداثة...»، م. س، ص ص ٣٦٧ - ٣٨٣.

صبغة طبيعيّة على الإنسان، بإضفاء صبغة تاريخيّة على الطبيعة. لقد أضحى الإنسان إرادة بشريّة، لها من الحريّة ما يتيح لها بقدر معيّن أن تنتزع نفسها من حتميّاتها الطبيعيّة والثقافيّة والبيولوجيّة والتّاريخيّة. إنّ الحداثة علاوة على أنّها التخلّص من حالة الوصاية فإنّها تمرّد على ما عُدّ قدراً محتوماً.

لقد أدت الثورات المعرفيّة الكبرى التي حصلت منذ نهاية القرن الماضي في الفكر الغربي إلى فصل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل، مبيّنة أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجيّة أو متعالية، وإنما تتولّد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزيّة، وأن الذات ليست فاعلاً بقدر ما هي حصيلة مفاعيل.

لعل مبدأ **الذاتيّة** هو أهم السمات الفلسفية للحداثة تجسيداً لما سمي بالنزعة الإنسانيّة بما يعنيه من مركزيّة الذات الإنسانية وفاعليّتها وحرّيتها وعقلانيّتها.

ومثلما أن الحداثة تتجسّد في مفهوم الذّاتية فهي تتجسّد في مفهوم ثان لا يقل أهميّة هو مفهوم **الحريّة**.

إن الحداثة تؤدّي حتماً إلى النسبيّة الشاملة، في مجالات العلوم والفنون والفلسفة والأخلاق، وحتى في مجال العقيدة، وإلى «تشظّي كلّ الأنطولوجيّات» بتعبير داريوش شاياغان[١]. لقد غدا الإنسان الحديث كما يقول بن عاشور «صانع تاريخه»[٢]، وصار يتوق إلى

---

(١) Daryouch Shayagan: *La lumière vient de l'occident*, Paris, 2001, p. 5.

(٢) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ١٦.

«المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه»[1].

يمكن القول إذن إن محصّلة الثقافة الجديدة هي تحوّل جذري على كافة المستويات: في المعرفة، في فهم الإنسان، في تصوّر الطبيعة، وفي التاريخ والزمن وكذلك تجديد النظر إلى العالم وإلى الأشياء. ثمة إذن علاقة وثيقة قائمة بين مبادئ الحداثة وفكرة التجديد بصفتها وسيلة للتقدّم، وهو ما سنرصد مدى حضوره في الفكر الإسلامي الجديد.

إذا نحن رمنا رصد آثار اختراق الحداثة الغربية الفضاء الفكري والمادي العربي والإسلامي فإنه يمكن التسليم بأن الحداثة تم فرضها على العالمين العربي والإسلامي بواسطة الاستعمار ثم تواصل فرضها من طرف الأنظمة السياسية التي أعقبت حركات التحرر الوطني. إن أول إشكال طرح على الوعي الديني يتمثّل في ما إذا كان الإسلام يتوافق مع الحداثة التي يشهدها الغرب؟ وهل يمكن للإسلام أن يتوافق مع العلوم الحديثة؟ أما الإشكال الثاني فيتمثّل في مدى التوافق بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الذي يؤسس اجتماع سائر الأمم الحديثة؟ وهنا طرحت مشروعية التجربة السياسيّة الحديثة وما أفرزته من مؤسسات وبنى كالديمقراطيّة والبرلمان والانتخاب ومدى قبول الإسلام بها.

لقد نجح الخطاب الإصلاحي في إعادة طرح الأسئلة المتصلة بالعلاقة بين الدينيّ والسياسيّ وطبيعة حضور المقدس في المجال الاجتماعي والسياسي، وهو ما كان يقتضي مراجعة المفاهيم

---

(١) هشام شرابي: **معنى الحداثة**، ص ٣٦٩.

والمرتكزات التي تشتغل وفقها هذه المجتمعات.

منذ العشرينات من القرن العشرين شهدت المجتمعات العربيّة انهيار الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية التقليدية. ذلك أن هذه الأنظمة لم تقدر على الصمود في وجه مبادئ الحداثة التي بدأت تتغلغل في فضاء الفكر العربي والإسلامي وإن بدرجات متفاوتة، وانعكس ذلك في ظهور تحوّلات بدأت تحدث شرخاً حادّاً في الوعي التقليدي القديم وتطرح حقائق جديدة تتصل بالإنسان وبالكون. ولم يبق مجتمع لم تهب عليه رياح الإصلاح باستثناء مناطق محدودة تلك التي حرّكها المستعمر في المجالات التشريعيّة والسياسيّة والإداريّة[١]، مما دفع بالتيّار الإصلاحي إلى الانقسام إلى تيّارين: **واحد** انكفأ على نفسه وسعى جهده إلى توثيق الصلة بين الماضي المثالي الذي تحمله ذهنيّته والأزمنة الحديثة التي يعيشها. ولدعم هذا التوجّه يتم تصوير الإسلام بصفته نظاماً معيارياً ذا أصول متعالية ومشروعيّة مطلقة تتجاوز الزمان والمكان. أمّا التيار **الثاني** فحاول إلقاء نظرة فاحصة جديدة على التاريخ الإسلامي وعلى التقاليد التي ترسّخت في المجالين الديني والسياسي.

يمكن القول إذن إن التيار الجديد شاهد على معطيات سياسيّة واقتصاديّة جديدة هي بروز الدولة الوطنيّة بحدودها الجغرافية الثابتة وسيادة التشريعات الوضعية وعلاقة الشعوب ببعضها البعض ووسائل التواصل وأسباب الإنتاج وتنظيم التبادل الاقتصادي على أسس تتجاوز المصالح المحليّة والقطريّة[٢]، وشيوع التعامل بين البشر بالوسائل

---

(١) Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam*, p. 269.

(٢) لاحظ الوعي المبكر لدى خير الدين التونسي بما سيصير إليه أمر العالم اليوم =

الرمزيّة، وانتشار القيم التي تتجّه إلى الفرد بعد أن كانت تتّجه إلى المجموعة[1]. كلّ ذلك يغيّر حتماً في نظرة الإنسان المؤمن إلى الأشياء وفهمه للظواهر من حوله[2] ويدفعه إلى الإقرار بحتميّة المعاصرة ولزوم تبني المعرفة الحديثة بمعزل عن الدين، والجرأة على اختراق أسوار الممنوع وولوج متاهات النفس البشرية من دون خشية من سطوة النصوص ولا من تجريم الفقهاء وطائلة أحكامهم.

من جانب ثان، فإن هذا التيار يعدّ نتاجاً طبيعياً للتربية الحديثة ولنظام التعليم الحديث الذي صار يمدّ المتعلّمين اليوم وبصفة متزايدة بضروب من التفسير لفهم العالم لا لجوء فيه إلى الديني إلا لماماً، وهو ما يؤدي إلى الوعي بالعوامل التاريخيّة والبشرية الفاعلة في صياغة التاريخ الإنساني.

لقد تطوّر الخطاب الإصلاحي التجديدي في سياق مخصوص يباين ذاك الذي انبثق في سياقه خطاب المفكرين الجدد. السياق الإصلاحي مرتبط بعلاقة مخصوصة مع الآخر الغربي قوامها العلاقة المتوتّرة بين الشرق المستعمَر والغرب المستعمِر، والفكر الإصلاحيّ مشدود إلى النظرة التي صوّبها الآخر للذات المسلمة.

---

= حين قال: «إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قرّبت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعدّدة حاجة بعضهم لبعض متأكدة». **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تونس، ١٩٨٦، ص ٩٣.

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، تونس، ١٩٩٤، ص ١١.

(٢) منصف بن عبد الجليل: «المسلم المعاصر: دفاعاً عن حق الخلف»، ضمن ندوة **المسلم في التاريخ**، ص ٦٠.

أمّا الخطاب التجديدي فقد انبثق في سياق تاريخي مغاير؛ إنه سياق دول صارت مستقلّة ولكنها في الغالب ضحيّة أنظمة استبداديّة تخشى كل منزع للإصلاح يتجاوزها أو يعارضها.

هذا الخطاب شاهد على الثورات القوميّة والاشتراكيّة وحتى الإسلاميّة، وعلى انتكاسة هذه التجارب. أصحابه شاهدون على عصرهم، ولكنهم شاهدون عاجزون أمام موقف النفاق الذي يقفه الغرب الذي كثيراً ما عادى حركات التحرّر القومي والوطني وفي الآن نفسه شجّع بطرق مباشرة وغير مباشرة نموّ الحركات الأصوليّة وتكاثرها، تلك التي كانت تخدم مصالحه أيام الحرب الباردة بين القطبين. هم أيضاً أطراف يقع عليهم أيضاً ذاك الظلم والنظرة التمييزيّة الجائرة التي يقفها الغرب من الشعوب العربية والإسلامية ومن قضاياهم[1].

لكنّ الغرب ليس في منظور المجدّدين غرباً واحداً. إنه متعدّد ولا بد من التعامل معه باستحضار وجوهه المتعدّدة. لذلك هم لا ينكرون فضل الدراسات الاستشراقيّة في تشريع الباب أمام استخدام أدوات منهجيّة جديدة ومقاربات لا عهد للفكر الإسلامي بها، كما أنهم لا يعتبرون أنفسهم في قطيعة مع الاستشراق، وهو ما كان يستدعي تجاوز تلك الحساسيّة المفتعلة مع التراث الغربي والتي هي من أثر العلاقة المأزومة مع الغرب منذ عصر النهضة.

لم يعد السؤال الأهم هو: ماذا نأخذ وماذا نترك؟ صار السؤال: ما هي المقتضيات الحديثة التي يتعيّن على المجتمعات العربيّة

---

(١) Benzine: *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, p. 15.

والإسلامية الانخراط في سياقها؟ أو كيف تنخرط هذه المجتمعات في حداثة حقيقيّة من دون رؤية مبتورة لهذه الحداثة ومن دون توفيقيّة زائفة؟

لقد بات واضحاً أن الدراسات الاستشراقيّة وإنْ قدّمت خدمات جليلة للفكر الإسلامي، فإنها بقيت قاصرة عن استيفاء التراث الإسلامي حقّه من البحث والدرس والتحليل. ذلك أنّه بالإضافة إلى محدوديّتها، فإنّها كغيرها من الدراسات التي يتوجّه بها المستشرقون إلى القارئ الغربي يغلب عليها المنهج الفيلولوجي والوصفي التقريري الرتيب على التحليل العلمي العميق. لم تعد للدراسات الغربيّة القول الفصل، صار ثمة وعي بأن جانباً كبيراً مما ينتجه الاستشراق لا يستجيب للمقتضيات المعرفيّة الحديثة.

على أنه لا يمكن نكران وجوه الاستفادة العديدة والمتنوّعة التي غنمها الإسلام الجديد من البحوث الغربيّة عموماً في حقل الإنسانيّات واللسانيّات وفي دراسة الظاهرة الدينيّة بصفة أخصّ.

إن المواجهة التي حدثت ابتداء من منتصف القرن العشرين بين الفكر العربي والاستشراق كانت مرحلة لازمة في نظر عبده الفيلالي لإنضاج الموقف من العلوم الإنسانيّة ومدى مشروعيّة الاعتماد عليها في دراسة الظاهرة الدينيّة. فقد انبثق جيل من الشبان يعتبرون مكتسبات العلوم الإنسانيّة مكتسبات كونيّة ويدعون بحماسة إلى تطبيق المناهج الحديثة والمقاربات العلميّة على دراسة التراث الإسلامي خصوصاً وقد تنبّهوا بجلاء إلى آثار هذه العملية في ما سمّي بحركة النقد الكتابي في الغرب.

أما على المستوى الداخلي، فبالإمكان القول إن جيل المفكّرين

الجدد ينتمون إلى واقع ثقافيّ واجتماعي وسياسي جديد سيكون فاعلاً وحاضراً في الاختيارات التي يجرونها والمواقف التي يبدونها، فالمؤسسة الدينيّة لم تعد وحدها تحتكر مشروعيّة التشريع ولا مقالة التعبير عن القول الفصل في مسائل السياسة والاجتماع.

لقد وُجدت على التدريج مؤسسات جديدة أصبحت تنافسها وتزاحمها وأحياناً تزيحها في أداء هذه الوظيفة، مثل المؤسسة القانونيّة الوضعيّة والأحزاب السياسيّة والجمعيات والمنظّمات على اختلاف مشاربها واهتماماتها، والصحافة، والمدرسة، بالإضافة طبعاً إلى دور الدولة. وهي مؤسّسات صارت بدورها، في مستوى الوظائف الموكولة إليها، عرضة لتحدّيات جوهريّة فرضتها العولمة والثورة الرقميّة الحديثة وانتشار شبكات الاتصال وتبادل المعلومات الحديثة.

أما اجتماعياً، فأهمّ ما يسم المجتمعات الراهنة هو «انحلال الروابط الاجتماعية التقليدية، وشيوع نظام الأسرة الضيّقة، وانتشار التعليم على نطاق واسع، واقتحام المرأة ميدان الشغل خارج البيت، والنزوح من الأرياف نحو الحواضر الكبرى حيث تقلّ الرقابة والضغط الاجتماعي، ومقتضيات القطاع الصناعي الحديث وقطاع الخدمات في مجال الأنماط المعمارية، وفي تنظيم أوقات العمل والراحة والعبادة، وازدياد أمل السكان في الحياة بالتغلّب على العديد من الأوبئة والأمراض»[1].

إذا نحن أردنا تحديد أهمّ سمات إسلام المجدّدين الفكريّة،

---

(١) عبد المجيد الشرفي: فصل: «زمن الحداثة»، ضمن كتاب **لبنات**، م. س، ص ١٧ وما بعدها.

فبالإمكان القول إن هذا التيار سعى إلى التقاط جوهر الإسلام، إسلام الرسالة لا إسلام التاريخ حتى إن اقتضى الأمر تجاوز "السُنَّة التقليدية الإسلامية" بما احتوته من منظومات لاهوتية وسياسية وتشريعية، وكذلك تجاوز التشكيلات الثقافية تلك التي حدّدت الهوية الجماعيّة للمسلمين باعتبارها تشكيلات إيديولوجية[1].

المفكّرون المجددون يكتبون بألسنة متنوّعة؛ إنهم انعكاس لتنوّع الإسلام الجديد وثرائه. إسلام المجدّدين إذن هو تصوير في وجه من وجوهه لوضع المجتمعات العربيّة والإسلاميّة الراهن التي يتدرّج المثقفون فيها نحو المزيد من الحرية والمسؤولية في التفكير وفي إبداء الرأي والإفصاح عنه ونشره.

إن لهذه الحرية وهذه المسؤولية صدى في الدعوة إلى التحرّر من النظرية اللاهوتيّة القائلة بالدين الحقّ وبالرأي الواحد الصحيح وبالأمّة التي لا تجتمع على خطأ، لأن هذه النظرية هي التي ولّدت في تاريخ الثقافة العربيّة والإسلاميّة خطاب الفرقة الناجية.

لا حريّة من دون مساءلة، ولا مساءلة من دون إصغاء رصين لمتطلّبات اللحظة التاريخيّة الراهنة. لذلك، يتجه خطاب التجديد بنقده إلى الذهنيّة التقليديّة الدوغمائيّة بكثير من الرصانة ومن الإيمان بحقّ الفرد وقدرته على مراجعة ما عُدّ قطعيّاً وثابتاً، محاولاً تفكيك مرتكزات هذه الذهنيّة ومسلّماتها، وساعياً إلى فهم العوائق واستشراف

---

(١) يقول بن سالم حمّيش: «آن الأوان لتحليل الاجتهادات كظاهرة إيديولوجية كلية مما يلزمنا تبعاً لذلك بأن نحللها تحليلاً بنيوياً، غير أن تحليلاً كهذا لا بد وأن يكون أيضاً تاريخياً». **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ط١، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٧.

الإمكانات التي يظل الفكر الإسلامي واعداً بها إن هو استطاع الخروج من الأطر التقليدية التي ظل حبيساً لها.

يسعى إسلام المجدّدين إلى تقديم خطاب بعيد كل البعد عن الرقابة الذاتيّة التي يمارسها الباحثون المسلمون طوعاً أو كرهاً على أنفسهم، خطاب يبشّر في جوهره بموات القيم السائدة التقليدية التي كانت تستمد كل وجوه المشروعيّة من الدين ويعلن عن وضع راهن جديد يختلف اختلافاً جذرياً عن القديم بما يسوده من قيم الحريّة والمسؤوليّة والمبادرة وحقوق الإنسان.

لا يمثّل هذا الإسلام قطعاً فكر الأغلبيّة ولا يعبّر عن الانسجام والتوافق مع العقائد السائدة، ولكنه أكثر صدقاً من كل الخطابات المتجانسة في التعبير الأمين عن الوضع القلق لدى العديد من الفئات الاجتماعية التي غادرها الاطمئنان ولم تعد راضية عن أنماط التديّن التقليدي وعن الحلول التقليديّة التي يوفّرها لهم علماء الدين.

إنه وضع معرفيّ ونفسيّ جديد من أهم سماته أن المجتمعات الحديثة لم تعد منغلقة على نفسها كما كان الأمر في الماضي القريب، بل أصبحت منفتحة رغماً عنها وعلى صلة دائمة بغيرها من المجتمعات عن طريق وسائل الاتصال الحديثة وتشابك المصالح. ولذلك فهي تجد نفسها في خضم قيم وتيارات فكريّة مذهبيّة وطرق في السلوك غريبة عما ألفته، متغيّرة تغيّراً مستمراً ليس فيها مجال للثبات والاستقرار، متشعّبة معقّدة إلى أقصى حدود التشعّب والتعقيد بينما كان ما اعتادته وورثته بسيطاً واضحاً مُطَمْئِناً[1].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، م. س، ص ١٣.

التنوّع والتعدّد هما شعار الإسلام الجديد، لم يعد الإسلام بمفاهيمه وخطاباته في حالة استقرار. من الدعوة إلى تطبيق مناهج جديدة وأدوات تحليليّة جديدة إلى الشروع فعلاً في تطبيق تلك المناهج، يبدو **إسلام المجدّدين** نفسه إسلاماً متعدّداً، متنوّعاً، غنيّاً، ثرياً؛ إنه إسلام متحرّك ومربك يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه ويقينه. قد لا يفصح عن تيار ذي أغلبيّة جماهيريّة أو يحظى برضى المؤسستين السياسيّة والدينيّة، ولكنه قطعاً إسلام مجاف لروح الثبات والاطمئنان، ذلك الذي ظلّت تغذّيه المؤسّسة الدينيّة بحجّة الوفاء لإرث السلف الصالح.

وبقدر ما انبنى الفكر الرسمي على اعتماد النصوص وتوظيفها تأسيساً لمشروعيّة ما، فإن **إسلام المجدّدين** بعيد عن التوظيف الإيديولوجي للنصوص الدينيّة. إنه يسعى على العكس من ذلك إلى تعرية الإيديولوجي المتخفّي خلف النصوص، وإلى الكشف عن التاريخ الطويل الذي ساد الفكر الإسلامي القائم على اعتماد الأخبار مستنداً لتأسيس مقالة أو الردّ على أخرى مخالفة في الملّة أو المذهب، ركيزته الأولى رصد العلاقات والتبصّر بالعوائق التي تمنع المجتمع من تحقيق حداثته.

لم تعدّ دعوات التجديد تنظيراً أو إحياءً أو قفزاً على الواقع، بل هي متجذّرة في الهمّ الثقافي لا ترضي بنفاق المؤسسة الدينيّة ولا بطرق التلاعب التقليديّة بالنصوص والضمائر المؤمنة.

إن قوة الأثر الذي من الممكن أن تحدثه هذه الرؤية النقديّة الجديدة تكمن في بصرها النافذ إلى ما تمتلكه الذات من إمكانات وإلى العوائق القائمة والتي تمنع من تحقيق تحديث حقيقي للفكر

الإسلامي. ثمة شعور بأنه في غياب هذه النظرة الفاحصة والناقدة للماضي وللتراث الإسلامي فلا معنى لأي دعوة إلى التجديد. وحتى لا يكون التجديد شعارات أو استعادة لدعوات أطلقها قبل أكثر من قرن مصلحو الشرق والغرب الإسلاميَيْن، فإنه لا مناص من القراءة العميقة للتراث من خلال تجديد وسائل النظر إليه والعمل على نقده إبستيمولوجياً، وذلك يستدعي بدءاً المطالبة بحق قراءة التراث وغربلته وإعادة بناء رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي ولرموزه.

لا معنى إذن لخطاب ديني جديد إنْ لم يسبقه عمل شاق في البحث والتنقيب والحفر ونقد القديم. وهذا التمشّي ينسجم مع مقولة أمين الخولي: «أوّل التجديد قتل القديم بحثاً».

واستعارة "القتل" في هذه المقولة من منظور نصر حامد أبو زيد لها دلالة عميقة بالنظر إلى أن التجديد ليس وثباً في فراغ، أو سعياً نحو مجهول. إنه يبدأ من «قتل القديم بحثاً» ولكنه لا ينتهي عند هذا. فقتل القديم إنما يعني تسليط منهج "النقد التاريخي" بضوئه الكاشف ليميّز بين ما في التراث من عناصر قابلة للنماء، وما فيه من عناصر جفّت وصارت من شواهد التاريخ(١).

---

(١) نصر حامد أبو زيد: «تجديد الخطاب الديني ضرورة معرفية»، **الزمان**، ع١٣٠٩، ١١/٩/٢٠٠٢. ويرى أبو زيد أن القضية ليست هي «تجديد التراث» أو «التراث والتجديد» لأن البداية هي «التراث»، وليس «التجديد» إلا من أجل الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة. يلتقي أبو زيد في هذا المنظور مع حسن حنفي في موقفه من تجديد التراث. انظر حسن حنفي: **التراث والتجديد**، تونس، د. ت.

إن التجديد يقوم على أساس وجود "أصل" قديم، لكن هذا "الأصل" القديم الذي هو "التراث" ليس واحداً بل هو متنوّع ومتعدّد؛ إنه اتجاهات وتيّارات وطبقات كثيفة من الممارسات ومن الاجتهادات المنخرطة في التاريخ والتي تعبّر عن مواقف وعن قوى اجتماعية وعن أيديولوجيّات ورؤى مختلفة.

ليس التراث إذن مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات في ظرف تاريخي معين وفي موقف تاريخي محدّد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكوّن تصوراتها للعالم، وعلى الباحث أن يكون على وعي دائماً بأن التراث الإسلامي مليء بكثير من الإجابات الجاهزة التي تحتاج إلى التفكيك والمراجعة[١].

لا يمثّل إسلام المجدّدين إذن تنكّراً للتراث وليس في الوقت ذاته تشبّثاً مرضيّاً به. إنه إعلان عن عجز المنظومة الثاوية في هذا التراث عن تفهّم وضع المسلم المعاصر وتيسير أسباب الطمأنينة الروحية له، بل ازداد الأمر حدّة باتساع هذا الضيق ليشمل أعداداً متزايدة من المسلمين الذين لم يعودوا راضين بالوضع الراهن المثقل بالتناقضات الفجّة بين التعاليم الدينيّة ومقوّمات الحياة الحديثة[٢].

إن هذا الإسلام يتمتع اليوم بمصداقيّة كبيرة خصوصاً في الأوساط الأكاديميّة لأنه ينهض على أمرين: **الأوّل** أنه لا ينخرط في المشاريع الإيديولوجيّة مثل ميشيل عفلق وعصمت سيف الدولة ولا

---

(١) نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ١٧.

(٢) المنصف بن عبد الجليل: **مساهمة المعاصرين**، ص ٥٣.

ينخرط كذلك في كتابة المشاريع التراثيّة مثل حسين مروّة وطيب تيزيني وحسن حنفي ومحمّد عابد الجابري[1]، بل يشتغل على مستوى المفاهيم والمناهج ويبلور مقاربات نقديّة ويشحذ ترسانة جديدة من المفاهيم الإجرائية المستمدّة من حقول معرفيّة مختلفة. **الأمر الثاني** أنه لا يطّلع على نصوص التراث بالوكالة. الإسلام الجديد إسلام قارئ عارف معرفة دقيقة بالنصوص التراثية، لا يستنكف عنها، هي مادة نظره وحقل عمله سواء كان تراثاً سياسيّاً أو اجتماعيّاً أو اقتصاديّاً، فقهيّاً أو كلاميّاً أو صوفيّاً، ولكنه ليس أسيراً لهذه النصوص ولا يبقى في دائرتها.

من جانب ثان نلاحظ أن الإسلام الجديد ينهض على موقف جديد من الإيمان قوامه عدم جحود الدين ولا إنكار الوظائف النفسيّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة التي يلعبها الدين في حياة الشعوب والجماعات. لا يمكن نكران قيمة الدين بأبعاده الرمزيّة والماديّة، بتمظهراته الطقوسيّة والروحيّة ووظائفه الإيجابيّة، ولكن في المقابل لا بدّ من وضع مسافة فاصلة بين الذات والمعتقد تخوّل دراسة الظاهرة الدينية وبحثها ومساءلتها[2].

الرؤية الجديدة التي يتبنّاها الفكر النقدي الحديث في تعامله مع الظاهرة الدينيّة تعبير عن فشل الإيديولوجيات الوضعيّة التي سطّحت

---

(١) راجع محمد الحداد: **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ٩ وما بعدها.

(٢) انظر حول أهمية التحليل الأنثروبولوجي للدين: Michel Meslin: *L'expérience humaine du divin, fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Editions du Cerf, 1988.

ولم تقدّر مدى حاجة الضمير الحديث إلى الدين. غير أن الدائرة الإيمانيّة التي يتحرك في نطاقها الإسلام الجديد ليست دائرة مغلقة، وهذا عنوان تمايزها. إنها تسعى إلى جعل الدين منفتحاً بمنأى عن كل أشكال الدوغمائيّة والفكر المنغلق.

لا يرى المفكّر الحديث تناقضاً بين منظومة الإيمان والحريّة الدينيّة كما لا يرى تعارضاً ولا تضارباً بين الحداثة والإيمان. فالحداثة في جانب كبير من حقيقتها نتاج الإيمان، الإيمان المتعلّق بالضمير الشخصي والاختيار الفلسفي، وهذا الضمير هو الذي يشكّل وحده المرجع الأساسي لحريّة المؤمن، بحيث يصبح الإيمان عنده أصل الحريّة والحريّة أصل الإيمان[1].

إن الانطلاق من المعطى الإيماني أمر ثابت لديهم، هم لا ينكرون كلام اللّه ولكن ينظرون إليه نظرة حداثيّة قوامها إدراج الوحي في التاريخ، والدعوة إلى مراجعة مفاهيم الوحي والنبوّة وكلام اللّه، وتقليب مرتكزات الإسلام التاريخيّ، والحفر في الطبقات المتراكمة من التأويلات المتعاقبة التي أحاطت بالنص القرآني وبالنصوص المنتجة عليه.

لا معنى إذن لرسالة تتعالى عن الزمان والمكان، فكل رسالة منخرطة في التاريخ البشري ويتلقاها إنسان حامل لجملة من المتصوّرات والمفاهيم، ومنخرط بدوره في تاريخ مخصوص.

لا يعلن الإسلام التجديدي القطيعة مع الدين، ولكنه يعلن ومن دون وجل القطيعة مع إسلام الفقهاء، إسلام المؤسسة الدينيّة، الإسلام

---

(١) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ٢٦.

الذي تشكّل في التاريخ باعتباره إمكاناً وليس مصيراً حتمياً. فما كان صالحاً للقدامى قد لا يكون مستجيباً لحاجات المسلم الحديث الروحية والمادية، وللمسلم الحقّ في تقرير المصير الروحي والمادي خارج الوصاية السياسيّة والدينيّة التي تمارسها المؤسستان السياسيّة والدينيّة. يعكس خطاب التجديد إذن موقفاً رافضاً رفضاً قويّاً لكل شكل من أشكال الرقابة التي تفرضها المؤسسات على ضمائر الناس.

أما السمة الفكريّة الأخرى التي لاحظناها في إسلام المجدّدين فهي الموقف المنفتح القابل لاختلاف الأفكار وتنوّعها وتضاربها والمدافع عن الحق في حريّة التفكير خارج الأطر المألوفة. إن الدفاع عن الحق في الاختلاف عن الآخرين ليس موقفاً نظريّاً بل هو متجذّر في نسيج الخطاب الجديد. فالدارس يلمس بوضوح في هذا الخطاب الكثير من الصدق والتواضع المعرفي، هذا التواضع الذي يفرضه كون الإنسان الحديث أكثر معرفة من الإنسان في أي عصر مضى وفي الآن نفسه الإقرار بأن الجهد الإنساني يتصف بصفتين: أولاهما المحدوديّة وثانيتهما النسبيّة. وهاتان الصفتان في جوهرهما ركيزة كل جهد بشري قابل للتطوّر والتنامي والإثراء، وكل ما يقوم به الإنسان لا يعدو كونه مجرّد محاولات غير معصومة من الخطأ، وهي قابلة تبعاً لذلك للنظر وللتجاوز.

وبقدر ما يتأسّس الفكر المحافظ على تسييج الخلاف وحصره في دوائر الابتداع تمهيداً لإقصاء القائلين به ورميهم في دائرة الضلال، فإن الإسلام الجديد لا يخشى الخلاف ولا يرى فيه فرقة ولا تصدّعاً لجسم الأمة. لم يعد ينظر إلى التنوّع وإلى التعدّد على اعتبارهما عنوان فرقة واختلاف وتفكّك؛ صار التنوع ألفة، والأحادية جموداً، والتكرار موتاً.

لا معنى لعقيدة الأغلبيّة من منظور الفكر الجديد. ذلك أنه بالإضافة إلى ما يكشفه التاريخ من أن عقيدة الأغلبيّة لم تكن واحدة ولا متجانسة وأنها كانت مختلفة من زمان إلى آخر، فإن الإسلام الجديد لا يخيفه أن يدرجه المحافظون في الفكر المبتدع المفارق لفكر الأغلبية. إن الابتداع أو الإبداع موقف فلسفيّ ووجوديّ يكشف عن نزوع الإنسان الحديث إلى التعبير عن كينونته الفرديّة والرفض الصريح لدمج الفرد داخل أسوار الجماعة. وطبيعي أن تترافق مثل هذه النزعة الفرديّة مع رفض قاطع لكل المرتكزات الإيديولوجيّة التي يوظّفها الفكر السنّي والإسلام المحافظ بتنويعاته العديدة لبناء الجماعة المسلمة على أسس يضمنها الإجماع بالمفهوم التقليدي للعبارة.

إن هذه الرؤية النقديّة الجديدة تقف على طرف نقيض مع الرؤية التمجيديّة لدى التيار المحافظ الحريصة على إضفاء روح التماثل على مواقف السلف بطمس كل خلاف قديم نقلته كتب التاريـخ والحريصة أيضاً على تحصين العقيدة الإسلامية اليوم من كل نظرة عقلانيّة ونقديّة قد تقوّض المسلّمات التي رسخت في الضمير الإسلامي.

يرفض إسلام المجدّدين مقولة الإسلام الواحد والينابيع الصافية للشريعة لأنها رؤية إيديولوجية لا يزال يقتات منها الفقهاء الذين فقدوا كل مصداقيّة في فهم واقع الحياة الراهنة ولم يبقَ أمامهم سوى تجييش الوهم بوجود مَثَلٍ أعلى يجسّده عصر ذهبي وأبطال أسطوريون، وبالإمكان علاج كل أزمات الحاضر بواسطة الإسلام الواحد الصافي، إسلام العصر الأول الذي هو «دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين».

في مقابل ذلك يجسّد الإسلام التجديدي دفاعاً عن حقّ الخلف

في فهم الإسلام وممارسة التأويل والاجتهاد في فهم الشريعة وفق وضعيّته التاريخيّة ووفق أحلامه ورؤاه وانتكاساته وآلامه. إنه إسلام الضمير الفردي لا إسلام الجماعة.

يعكس إسلام المجدّدين اهتزاز السلطة المرجعية القديمة وفقدانها عناصر الاستقرار والثبات وخصوصاً المشروعيّة. وطبيعيّ والحالة هذه أن تكون النزعة الغالبة لدى المفكّرين المحدثين هي الضيق والبرم بالمنظومة الإسلامية التقليدية ورفض الرؤية الترميقيّة للأحداث والأشخاص فضلاً عن التصوير الأسطوري لشخوص الماضي.

إن إسلام المجدّدين هو إسلام المواجهة، مواجهة الذات وتعرية ضروب الزيف والخداع. إنه نقيض لكل حلول نهائية وكلّ كلمة فصل لا مراجعة بعدها. إنه تلمّس لروح الحياة وبذرة التجديد. إنه معانقة جريئة لروح المساءلة وعدم الاقتناع بسلطة الحقائق وإن عتّقتها الأزمنة وغلّفتها بأسدال التقديس.

إنه إسلام حامل لهمّ معرفي ومنهجي وثقافي واجتماعي وسياسي. وطبيعي والحالة هذه أن نجد تشابكاً في الرؤية على نحو يتداخل فيه السياسي مع الاقتصادي مع الاجتماعي وهاجس حقوق الإنسان والسعي إلى إدخال المجتمعات العربية والإسلامية ضمن الأطر التشريعيّة الحديثة. وهكذا يمكن القول إن هذا الإسلام الجديد، من خلال ما اطلعنا عليه من كتابات أصحابه، يشكّل موقفاً من النص وموقفاً من المؤسّسة ومن القيم الأخلاقيّة والاجتماعية ومن التراث ومن المجتمع. وهو ما سنعمل على إيضاحه فيما يلي من فصول.

# الفصل الثاني

# في الموقف من النصّ

## I ـ النصّ ـ المعنى ـ الحقيقة

لقد صار من المعروف اليوم في النظريّة التأويلية الحديثة الإقرار بأن الوضعية التأويلية التي تعيشها مجموعة معيّنة تحدّد بداهة طبيعة المشاغل والأسئلة التي تطرح على النص، لا يخرج عن هذا القانون النصّ الديني وإن أكسبه الضمير الديني فرادة وقداسة تمنعان من إجراء سنن القراءة عليه. ولقد دأبت فئة مخصوصة في كل ديانة على القيام بقراءة النصّ الديني وتحديد قواعد لعملية القراءة وضبط من له أهلية القراءة. غير أن ما يسم العصر الحديث هو فقدان المشروعية لذلك الاحتكار الذي كانت تمارسه المؤسسة الدينيّة حينما كانت القراءة "الصحيحة" والمشروعة هي التي تنتجها وتخلع عليها المشروعيّة والتزكية خصوصاً وأن الفئات المتعلّمة تعليماً حديثاً والمزوّدة برؤية حداثيّة ما انفك عددها يتزايد كل يوم، وهي رؤية تتباين تبايناً كليّاً مع التأويليّة التقليديّة التي تتبناها عادة المؤسسة الدينيّة.

إن ركيزة المشروع التأويلي الجديد هو انفتاح النصوص الدينية على قطاع متنوّع من القرّاء ذوي مشارب مختلفة، يختلفون في

تكوينهم وانتماءاتهم ورؤاهم وطريقة مقاربتهم للظاهرة الدينية. ولكن الجامع بينهم هو ذلك التفاعل الإيجابي مع الوضع المعرفي الراهن، والنظر العميق في التحولات المجتمعيّة الشاملة في البلاد العربية والإسلامية التي لم يعد بوسع المسلم صرف النظر عنها أو طلب السلامة بالانكفاء على أحكام القدامى والحلول التي قدّموها.

إن المسلم الحديث في انخراطه الواعي والجريء في تقديم اجتهادات جديدة تتعلق بالنصوص الدينية ينصّب نفسه أسّاً في عملية التأويل، وهذا يعني أن الدين لم يعد هو المفسِّر للأشياء وللكون وللعالَم بل صار مفسَّراً ويخضع لما تخضع له أيّ ظاهرة من حيث إمكان فهمها وتحليلها وتفكيك مرتكزاتها وآليّات اشتغالها[1]. فالذات الإنسانيّة هي مصدر المعرفة وهي المولّدة للدلالة، والذات هي التي تفكّك وتعيد البناء وتنتج المعنى وتصوغ المواقف.

تجسّد كتابات محمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ويوسف الصديق ومنذر صفر وعلي شريعتي وعبد الكريم سروش وغيرهم هذا المسعى. فأصحابها يطبّقون مناهج حديثة ويعتمدون أدوات قراءة متنوّعة مستمدّة من حقول معرفيّة شتى كالانثروبولوجيا بفروعها وعلوم اللسان بمدارسها أو هم على الأقل يدعون إلى الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانيّة وإلى تجديد أدوات القراءة. وفي كل الحالات نلمس تمثّلاً واضحاً وجريئاً للثورة المعرفيّة الحديثة وسعياً حثيثاً لإدراج الفكر الإسلامي في مدارات الحداثة الفكرية.

---

(١) انظر على سبيل المثال: Michel Meslin: *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, pp. 12-113.

إن من أبرز وجوه هذا التمثّل تحوّل مركز الثقل في الفكر الإسلامي الحديث: فلم يعد النص مقدّماً على العقل كما كان الشأن قديماً، ولم يعد النص قطعيّ الدلالة تسليماً لا اختلاف فيه، كما لم تعد الرواية غالبة للعقل أياً كان جموحها ولامعقوليّتها. الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدم العقل على النص بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزيّة[1] والماديّة. لقد تصدّعت منزلة الخبر في الفكر الإسلامي الحديث وتمّ توجيه نقد جذري إلى مشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع وفي سبل التفكير خصوصاً والخبر، دينياً كان أم لا، انبثق في التاريخ وإلى التاريخ مردّ قراءته وتدبّره.

إن أهمّ ما يميّز الفكر الحديث هو نزع التعالي عن النصوص الدينيّة وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص[2].

---

(١) وهو ما يتجلى في الدراسات الحديثة التي تهتم بدراسة المتخيّل الاجتماعي والسياسي والديني. انظر على سبيل المثال: Malek Chebel: *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 1993.

(٢) وهو ما يميّز حركة النقد الكتابي في الغرب التي انفتحت فيها النصوص المقدسة على المكتسبات اللسانية والإنسانية الحديثة. راجع على سبيل المثال أعمال أدولف فون هارناك Adolphe von Harnack ورودلف بولتمان Rudolf Bultmann صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة وبول ريكور Paul Ricoeur وهانس جورج غدامر H.G. Gadamer. انظر:

- Adolphe von Harnack: *Histoire des dogmes*, Traudit de l'allemand par Eugène Choisy, 1993;

- Rudolf Bultmann, Foi et compréhension, tr fr, Paris, ed Seuil, 1970;

- Paul Ricoeur; *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ibid., 1965; *La Métaphore vive*, ibid., 1975; =

ولقد أدرك المفكّرون التحديثيّون هذا البعد الأساسي من أبعاد الحداثة وحاولوا تطبيقه بوعي منهجي ومن دون وقوع في المفارقات[1]، على النصوص الدينية منادين بجعلها منفتحة على النقد والغربلة وداعين إلى إعادة النظر فيها في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة.

فما هي المرتكزات التأويلية لإسلام المجدّدين؟

ارتأينا استجلاء هذه الخصائص في أبعاد ثلاثة هي النصّ والمعنى والحقيقة.

## ١ ـ نقد مفهوم النصّ:

كان أدونيس قد لاحظ في خصوص الحركات الفكريّة التي سارت في أفق التساؤلات التي مهّد لها طه حسين وعلي عبد الرازق أنّها لم تنجح في أن تؤسس لتساؤلات جديدة تتصل بالنص الديني، وانتهت إلى نوع من المصالحة معه، وقد اعتبر أدونيس المفكّر المغربي محمّد عابد الجابري أنموذجاً لهذا الأفق المحدود الذي انحبس فيه الفكر العربي والإسلامي الحديث[2]. إن ملاحظته على قدر كبير من الوجاهة، ولكنّنا نعتقد أن المحاولات النقدّية الأولى التي شهدها الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع النص منذ بداية القرن

= *Temps et récit* I-III, ibid., 1980-1983; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, ibid., 1986.

- H.G. Gadamer, *L'art de comprendre. Ecrits I: herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982; *Ecrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991; *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.

(١) وهي المفارقات التي تحدّث عنها عبد الله العروي في كتابه **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦.

(٢) انظر ندوة **الإسلام والحداثة** التي نشرتها دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ٨.

الماضي مثّلت بداية زعزعة حقيقيّة للمسلّمات التي ضبطت ماهيّة النص وحدوده ووظائفه، وأحدثت شرخاً ظل يتعمّق على امتداد العصر الحديث.

كان محمّد توفيق صدقي قد أطلق دعوته الشهيرة منذ عام ١٩٠٧ : «الإسلام هو القرآن وحده»[١]، منادياً بإعادة النظر في النظريّة التي بناها الفقهاء والأصوليون للنص والقاضية بتوسيع النصّ ليشمل إلى جانب القرآن نصوص السنّة، فكانت هذه الدعوة الثائرة تعبيراً عن برم الضمير الديني الحديث بالحدود التي سطّرها القدامى للنص الدينيّ وتوقاً إلى كسرها، ثمّ تتالت الدعوات على نحو أكثر رصانة وأعمق أثراً.

تساءل الثعالبي في الفترة نفسها عن روح النص القرآني التي أهدرها العلماء بقراءاتهم الموجّهة والمحرّفة لمقاصده[٢]، واعتبر الطاهر الحدّاد في الثلاثينيّات من القرن الماضي نزول القرآن منجّماً شاهداً على أن «نحو عشرين سنة من حياة النبيّ في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السُنّة الأزليّة، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدّل ولا نتغيّر؟»[٣].

إنّها دعوة إلى مراجعة ماهيّة النصّ ووظيفته وإلى التخلّي عن

---

(١) محمد توفيق صدقي : «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة **المنار**، م٩، ١٩٠٧.

(٢) عبد العزيز الثعالبي: **روح التحرّر في القرآن**، نقله من الفرنسية حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٥.

(٣) الطاهر الحداد: **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ط٣، تونس، ١٩٨٤، ص ٢٢.

مبدأ النص الثابت الحاوي لكلّ الحقائق، وامتدّت هذه الدعوة مع محمّد أحمد خلف الله[1] لتفصل بين القرآن ومرجعه التقليدي ولتبني حقيقة جديدة للنص مدارها فهم المسلم في العصر الحديث للقصص القرآني من دون صدام بين وعيه الديني ووعيه التاريخي: «للقرآن أن يقول ما يشاء وان يستغلّ الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشيء لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا»[2].

إن ما أردنا التنبيه إليه من خلال النماذج التي سقناها، ومن دون وقوع في القفز التاريخي، أن موقف الفكر الإسلامي من النصّ قد تبلور على التدريج ونما ونضج متسلّحاً بترسانة من المفاهيم الجديدة والمناهج الحديثة بفعل عوامل عديدة تفاعلت، لتفرز جميعها قلقاً وبرماً من المنظومة الدينيّة التقليديّة ولتولّد توقاً إلى تفاعل حيّ وخلاّق بين القارئ المسلم ونصّه الديني، وأن الموقف النقدي الذي سيبلوره إسلام المجدّدين للنصّ انبنى على تراكم وعلى لبنات سابقة واتخذ مرتكزات ثلاثة:

**الأوّل**: مراجعة مفهوم النصّ الإسلامي[3] وعدم التقيّد بالحدود اللاهوتيّة التي سيّج القدامى النصّ داخلها، وهو ما كان يقتضي بحوثاً تاريخيّة مضنية لمراجعة كيفيّات تشكّل النصّ في التاريخ ولفهم تبلور

---

(١) محمد أحمد خلف الله: **الفن القصصي في القرآن الكريم** ٧ ط١، القاهرة، ١٩٤٥.

(٢) مقدمة أمين الخولي لكتاب **الفن القصصي في القرآن الكريم**.

(٣) استعمل المنصف بن عبد الجليل هذا المفهوم، وعنى به أصولاً أربعة انبنى عليها الفكر الإسلامي هي القرآن والسنة وتجربة الصحابة والإجماع. انظر دراسته: «المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، ضمن كتاب: **في قراءة النص الديني**، ص ٤٣.

المصحف الإمام ومسألة القراءات، ولنقد العمل الإيديولوجي الضخم الذي قام به الأصوليّون عندما وسّعوا النصّ التأسيسيّ ليشمل إلى جانب القرآن نصوص السُنّة النبويّة واجتهادات السلف.

**الثاني**: توسيع حدود النص ليشمل إلى جانب النص الرسميّ النصوص الهامشيّة التي أقصاها الإسلام الرسميّ وأهملها، وهذا التمشّي يعكس موقفاً مبدئيّاً لا يرى الإسلام ممثّلاً في المقالة الرسميّة فحسب[1] مثلما لا يرى المؤسسة الدينيّة هي الطرف المخوّل ضبط مفهوم النص الصحيح وحدوده.

**الثالث**: النظر في المستوى التأويليّ أي علاقة النص الدينيّ بقرائه منذ أن صار المؤمنون يعيشون ما يسمّى الوضعيّة التأويليّة. وهو ما كان يستدعي الانخراط في دراسة التراث التأويلي الإسلامي ونقده، ذاك الذي تشكّل حول النصّ القرآني ومثّل طبقات كثيفة من المعاني تم توظيفها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحياناً متناقضة، خصوصاً وأن الاحتجاج بالنص الديني في الإسلام،النص القرآني على وجه التخصيص، كان عرضة لمختلف ضروب القراءة الإسقاطية سواء بالاحتجاج بأجزاء من آيات لا بآيات كاملة، أم باقتطاع أيات من سياقها التاريخي وسياقها النصّي.

إن توسّع النص الديني في التاريخ الإسلامي يعكس لا محالة نموّ مشاغل المسلمين واحتياجهم إلى توسيع دائرة النص حتى يجيب عن مشاغلهم وأقضيتهم، ولكنه يعكس أيضاً ـ وذلك يظهر بوضوح في نصوص الحديث النبوي والنصوص التفسيريّة، وتوظيفات الفقهاء

---

(١) انظر على سبيل المثال دراسة منصف بن عبد الجليل للفرق الهامشية كالبهائية والنصيرية وغيرها: **الفرقة الهامشية في الإسلام**، تونس، ١٩٩٩.

والمتكلّمين ـ أن النص الإسلامي قد تشكّل على التدريج في نصوص ثوان، إذ لا يفهم النص المقدس إلاّ عبر تلك النصوص الثواني ومن خلالها، وهذا يعني بوضوح أن ما يحتجّ به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني بقدر ما هو السنّة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي وفي نطاق الفرقة الكلامية[١].

إن ظاهرة اتساع النصوص الدينيّة لا يختص بها الإسلام وحده، فقد وجد ما يماثلها في الديانات الكتابيّة. مثلما أن الدعوة التي نجدها في الفكر الإسلامي الحديث لتخليص النص التأسيسي من الوصاية والهيمنة التي فرضتها عليه النصوص الثانوية نجد رديفاً لها في التاريخ الغربي. لقد كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة ردّ فعل على هذه الوساطة، وقد رفع البروتستانت شعار «الكتاب وحده». وهي دعوة تشابه إلى حدّ بعيد ما نلمسه اليوم من جهود لإصلاح الفكر الإسلامي ومن استعادة المؤمن حريّة التعامل المباشر مع القرآن من دون الوصاية التي دأب الفقهاء على فرض التعامل معها من خلال توسيع النص ليشمل إلى جانب القرآن المثبت في المصحف الإمام الحديث النبوي بما له من وظائف أقامها السلف سبيلاً إلى فهم النص.

وإذا كانت "مقتضيات المأسسة" هي التي فرضت على حد تعبير عبد المجيد الشرفي هذا التعامل المخصوص مع النص القرآني ومع السنّة النبويّة في الآن نفسه، فإن مقتضيات التنظيم الاجتماعي والسعي إلى توحيد السلوك قد تغلّبت على مقتضيات الضمير الحرّ وتفاعلت في ذلك العوامل السياسيّة مع العوامل الثقافيّة والاجتماعية لتنشئ

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١١.

منظومة مغلقة متماسكة تماسكاً داخليّاً إلى حدّ كبير، لكنّها بحكم انغلاقها مهدّدة بالابتعاد عن الحياة في تغيّرها وتشعّبها، فتغلّبت بذلك مقتضيات السعي إلى توحيد السلوك على حريّة الضمير[١].

إن الطريقة التي ضبطت بها حدود النص وخصوصاً الترابط الذي حصل بين النص والإجماع، مع إسناد مفهوم مخصوص للإجماع مثلما سنرى لاحقاً، كلّ ذلك كان له أثر خطير في تكبيل المسلم طوال التاريخ الإسلامي، إذ إنّ هذه الطريقة قد وضعته أمام خيارين هما التقيّد بالمسلّمات الاعتباطية المحدّدة لمفهومي النص والإجماع أو الخروج عن الجماعة بكل ما يترتّب عن هذا الخروج من نتائج قد تصل حد التكفير والاتهام بالردّة.

إن وعي المفكّرين المجدّدين بأن النصوص الدينيّة كانت في الغالب أداة للتبرير والشرعنة أكثر مما كانت مؤسّسة لنوعيّة البنى والمؤسّسات الاجتماعيّة كان دافعاً لإعادة النظر في طبيعة النص القرآني، هو والنصوص التي أحاطت به وفي وظيفته في إنتاج قيم مجتمعيّة وأحكام لا تزال توجّه ذهنيّة قطاع عريض من المسلمين في العصر الحديث، مثلما كان دافعاً لمراجعة نقديّة للعلوم التي تشكّلت حول النص القرآني وأهمّها علم التفسير وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وذلك من خلال التأكيد على انخراطها في التاريخ.

بالإمكان القول إذن إن مراجعة مرتكزات النص الذي انبنى عليه الفكر الديني في الإسلام وتعرية مسلّمات الرؤية التقليديّة التي صيغ في نطاقها النص وتفحّص المنطلقات التي أسست الرؤية العقديّة له

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

كان هاجساً مركزيّاً لدى المفكّرين الذين تبنّوا مبدأ التجديد فطرحوا قضايا تتصل بنسبيّة النص والتباسه بالثقافي ونسبيّة الفهم الإنساني وتاريخيّة فهم الفقهاء والمؤوّلين وضرورة فهم المرتكزات اللاهوتيّة والعمليّة التي كانت فاعلة في عمليّة التأويل واستنباط الأحكام.

تتصل هذه الرؤية بموقف فلسفي حديث يرى النص في حقيقته وجوهره منتَجاً ثقافياً، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين سنة من بداية الدعوة المحمّدية، وطبيعي أن هذا التصوّر يقوّض الرؤى التقليدية التي تقول بوجود ميتافيزيقي سابق للنص.

إن ربط التجديد بإمكان الفهم العلمي لظاهرة النص هو تصوّر قد يثير اعتراض المؤسسة الدينيّة التي قد ترى في مثل هذا التمشّي تقويضاً لمفهوم الإيمان، لذلك يبادر المتبنّون لموقف التجديد بمجابهة هذا الاعتراض معتبرين أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النصوص الدينيّة من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها. يقول نصر حامد أبو زيد: «ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»[1].

الرؤية الثقافيّة للنص لا تتعارض أيضاً مع جوهر الخطاب القرآني، ذلك أن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مرسل ومتقبّل من خلال شيفرة أو نظام لغوي. فمن الطبيعي إذن أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص

---

(١) أبو زيد: **مفهوم النص**، ص ٢١.

وينتظم المتقبّل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة. فيكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع وصولاً إلى فهم علمي لظاهرة النص القرآني ليس بصفته إنتاجاً ثقافيّاً فحسب، بل بصفته أيضاً منتِجاً للثقافة بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطِر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد به مشروعيتها[1]، وصار وهو الأخطر، مؤدّياً لوظيفة مجتمعيّة وإيديولوجيّة معاً.

"نقد النص"[2] ودراسة "مفهوم النص"[3] إذن مشروع مترامي الأطراف تبنّاه الفكر الإسلامي الحديثّ فيه مراجعة لأصول مصادر الفكر الإسلامي الأولى وتفكيك للنصوص الدينيّة من النسق الذي ركّبها فيه الضمير الإسلامي وذلك بوصل هذه النصوص بما يسميه المنصف بن عبد الجليل بـ«الحدث التاريخي والمحيط الجغرافي والنظام الاجتماعي - الثقافي والذهنيّة السائدة وقتها»[4]، وأيضاً بتفكيك هذه النصوص في إطار ملابسات عمرانيّة حفّت بها وكيّفتها دونما ريب بوجه من الوجوه.

من الممكن القول إذن إن إسلام المجدّدين هو إسلام يسعى إلى تفكيك المسلّمات التي أحاطت بالنص، فهو يدرك أن العديد من الأحكام التي أحاطت بفهم المسلمين لطبيعة النص ووظيفته ومنزلته في الحياة الروحيّة والعمليّة للمسلمين لا تعدو أن تكون أحكاماً تاريخيّة، فهي بالتالي أحكام قابلة للمراجعة وللمساءلة وللنقض.

---

(١) أبو زيد: **مفهوم النص**، ص ٢٤.

(٢) وهو عنوان كتاب لعلي حرب، ط١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

(٣) وهو عنوان كتاب نصر حامد أبوزيد: **مفهوم النص**.

(٤) المنصف بن عبد الجليل: **المنهج الأنثربولوجي**، ص ٤٢.

إن القول بتاريخيّة النص القرآني وتاريخيّة فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظريّة التجديد التي يتبنّاها الفكر النقدي الجديد، وهو ما سنرى تبلوراً واضحاً له في الموقف من النص الإسلامي برمّته أي من النص المقدّس والمنتجات المختلفة التي تأتت منه.

## ٢ ـ قضية المعنى:

تنبني القراءة التقليدية للنصوص المقدّسة على التسليم بأمرين: **الأوّل** الإيمان بواحديّة المعنى وثباته واعتبار كلّ اختلاف في فهم المعنى قصوراً من أصحابه. أمّا الأمر **الثاني** فاعتبار التفسير الرسمي للنصّ المقدّس هو التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي.

أمّا القراءة الحديثة فتنبني على تصوّر مغاير قوامه تقويض الرؤية التقليدية للدلالة والمعنى، تلك التي ترى في النص الديني الحقيقة المطلقة وتعويضها بتصوّر جديد قائم على تنسيب الحقيقة وجعلها حقيقة مرنة تتناسب مع درجة الوعي الذي يصل إليه الإنسان. إن المسؤولية الفرديّة للإنسان والتأكيد على قدرة الإنسان على معرفة العالم خارج كل فهم أسطوري ودور الإنسان في إنتاج المعنى وتبنّي مبدأ "حريّة المعنى"(١) هما من سمات الحداثة التي شرع الفكر الإسلامي الحديث في تبنّيها. ومما لا شك فيه أن مثل هذه الرؤية ستؤثّر قطعاً في فهم الإنسان للغيب وتعامله مع المقدّس.

تنبني القراءة الحديثة على سؤال مركزيّ هو: هل الإنسان هو

---

(١) راجع بتفصيل أكبر: عبد العزيز العيادي: **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو بونتي**، تونس، صامد للنشر، ٢٠٠٤، وخصوصاً الفصل الثاني: «حرية المعنى»، ص ص ١٩١ ـ ٣٢٣.

الذي ينتج المعنى أم المعنى معطى إلهي فوقي يصاحب الكتاب المقدّس وما على الإنسان إلا الاهتداء بنور اللّه لملامسة المعنى النهائي؟

يؤكّد إسلام المجدّدين على أن معرفة العالم وإنتاج المعنى هما مسؤولية الإنسان وحده. وهذا يعني نزع كل أسطرة عن النصوص أيّاً كانت منزلتها وإسناد الأهليّة للإنسان لفهم هذه النصوص وتدبّرها.

من هذا المنظور يسعى الفكر الإسلامي الجديد توسّلاً بأدوات التأويليّة الحديثة إلى تحويل إشكاليّة التأويل بالمعنى التقليدي للعبارة إلى إشكاليّة القراءة. وبذلك تتحوّل قضيّة النص الديني إلى قضيّة النص عموماً من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن وقوانين.

إن وظيفة القراءة في التصوّر الحديث لمسألة المعنى لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أيّ مجال معرفي. إن هذه الوظيفة ليست أمراً اختيارياً، ذلك أن فعل القراءة يتحقق في "الحاضر" بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي وتاريخي وإيديولوجي ومن أفق معرفيّ وخبرة محدّدين. فنقدُ النص يجب أن ينطلق من رؤية نقديّة جديدة تأخذ بعين الاعتبار في البحث عن المعنى la quête du sens النظرة إلى النصّ وإلى القارئ وإلى العلاقة الجدليّة بينهما، كما أنها تأخذ في الحسبان مقتضيات اللحظة التاريخيّة الراهنة.

إن هذه الرؤية الحديثة لمسألة القراءة تتصل اتصالاً وطيداً بمسألة تعدّد المعنى وخصوصاً فيما يتعلق بالنص الديني باعتباره نصّاً حيك

من نسيج المجاز. فإذا تعلّق الأمر بقضية تعدّد المعنى في القرآن أمكن القول بداهة أنه ما من نصّ في تاريخ الثقافة العربيّة ولّد من القراءة ما ولّده النص القرآني بما اشتملت عليه هذه القراءة من تعدّد واختلاف وتنوّع. غير أن ما تفرضه المأسسة على الدين وعلى نصوصه من توحيد كانت كثيراً ما تنحو بالقراءة من التعدّد إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى الانسجام، بل تفرض أنماطاً من القراءة تكون هي المتفرّدة بالتعبير عن أحكام الدين وعن معناه وهو ما حدث في تاريخ النص القرآني حينما تفرّدت القراءة الرسميّة بالتعبير عن "المعنى الصحيح" للنص وأقصيت بالتالي كل القراءات المغايرة التي وسمت بـ"الشاذّة".

إن كل ضروب الأرثوذكسية في الفهم وفي النظر إلى مسألة المعنى في النص القرآني هي التي سعى إسلام المجدّدين إلى إثارتها، وهو مسعى يعبّر عن وعي جديد مفاده أن لا معنى للحديث عن تحديث الفكر الإسلامي عموماً وتحديث الموقف من النص الديني تخصيصاً من دون تقويم صارم لما انتهت إليه القراءات التقليدية للنص الديني في الإسلام من تسطيح المعنى وإفقاره ومن فرض قراءات معيّنة دون غيرها على الضمير الديني.

لا مجال إذن للفهم الحرفيّ للشريعة وأحكامها باعتبار أن «النص القرآني، مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل ـ نظريّاً ـ عدداً غير محدود من وجوه التأويل، هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرّائه على اختلاف نفسيّاتهم وثقافاتهم وظروفهم. إلاّ أن التطوّر الذي تمرّ به كل دعوة دينية وتحوّل الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسّسة كان يمنع من تعدّدية

التأويل ويفرض تسييج فهم النص وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي التي يعتمد عليها لفرض اختيار معيّن وإقصاء ما سواه»[١].

إن تنزيل فهم معنى النص القرآني في التاريخ يفرض الإقرار بأمرين: **الأوّل** أن النصّ القرآني هو النص المولّد للتعدّد في تاريخ الأمة الإسلاميّة بامتياز، ذلك أن تأويلات النص القرآني قد تبلغ حدّ التناقض الصارخ بين مختلف الاتجاهات الفكريّة الإسلامية[٢]؛ أمّا الأمر **الثاني** فهو ألاّ تظلّ التفسيرات التي أجريت على هذا النص مقبولة إلى الأبد، إذ هناك على الدوام إمكان وضرورة للوصول إلى تفسيرات جديدة، لأن التفسير عمل متواصل لا يكلّ[٣].

ومحصّلة القول في مسألة المعنى أن خطاب المجدّدين يفارق النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص، هو خطاب يرى في القراءة اختلافاً عن النص لا تماهياً معه ويهتم بما تظهره القراءة من التعدّد والتنوع والاختلاف والتعارض والتراكم والترسّب باعتبار التعدّدية تؤسّس إنسانية الإنسان. النص كما يرى علي حرب: «حيّز كلامي أو مقالي يتعدّد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتنوّع مقاماته، وتختلف سياقاته، وتتعارض بياناته... مساحة رحبة تفيض بالمعنى، وعالماً دلالياً ينفتح على الآخر الذي يقيم فينا...»[٤].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ٤١.
(٢) محمد الطالبي: **عيال الله**، ص ٦٥.
(٣) فضل الرحمن: **الإسلام وضرورة التحديث**، ص ٢١١.
(٤) علي حرب: **نقد الحقيقة**، ص ١٨.

### ٣ ـ قضية الحقيقة:

تمثّل نظرة الفكر الإسلامي الحديث إلى مسألة الحقيقة أحد وجوه التجديد، ذلك أن الحقيقة الدينيّة التي تطرحها النصوص المقدسة تعدّ في المنظور المحافظ حقيقة واحدة مطلقة متعالية لا يتأتى للإنسان الإمساك بها إلاّ بما تتيحه الذات الإلهيّة للإنسان معرفته[١]. أما في المنظور النقدي الحديث فهي حقيقة لا تتعالى عن التاريخ ولا تستعصي على الإنسان. بل الأخطر من ذلك هو إمكان انبثاق الحقيقة الدينيّة يستبطنها المؤمن خارج منظور المؤسسة الدينيّة وتعاليمها.

تتجلّى انعكاسات النظرة الحداثيّة للحقيقة في تبنّي مبدأ **نسبيّة الحقيقة**، وغير خفيّ أن هذه المقولة تعني بلا أدنى مواربة انتفاء الحقائق المطلقة واندراج كل حقيقة في التاريخ الإنساني المتحوّل والنسبي بالضرورة.

فإذا ما رصدنا انعكاس هذه النظرة على النصّ الدينيّ لاحظنا المبدأ الذي صار موجِّهاً للقراءة الحديثة وهو القول بانتفاء النص الذي يقول الحقيقة. لا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة بل لكل نص حقيقته، وهي حقيقة تفرضها القراءة ضمن إحداثيّات الزمان والمكان. وهذا يعني أن النص لم يعد يُقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزليّة والهويّات الصافية واليقينيّات الثابتة، ولم يعد يُنظر إليه فقط من جهة صدقه العقلي أو صحته المنطقيّة أو تماسكه النظري، بل من جهة اختلافه وتعدّد زوايا النظر إليه ومن جهة ضروب

---

(١) راجع هذا الجانب في تأويلات المفسرين المختلفة للآية السابعة من سورة آل عمران.

السلطة التي يفرضها وأشكال الهيمنة التي تفرضها سلطة القول[1].

إن الإنسان الحديث لا يؤمن بالحقيقة المطلقة، هو ينطلق من فهم جديد يرى للحقيقة وجوها عديدة، وكيفما قلّبتها ظهر لك منها وجه قد يكون عنك مخفيّاً. الحقيقة بهذا المفهوم تاريخيّة مثلها في ذلك مثل تاريخيّة الإنسان الذي أنتجها. أمّا الحقيقة الدينيّة فلا تختلف عن مجمل الحقائق الأخرى. النصوص بدورها تعبير عن حقيقة لكنها حقيقة غير مطلقة. إن النصوص عموماً لا تقول الحقيقة، ولكن لها حقيقتها. وغير خفيّ أن هذه الرؤية النقديّة الجديدة تعصف بأصول القراءة التي شرّعت لها المؤسسة الدينيّة على امتداد التاريخ الإسلامي.

إن النظريّة التأويلية الحديثة لا ترى في مختلف التأويلات التي أنشئت حول النص غير صدى ونتيجة موضوعيّة لتفاعل القارئ مع النص. من هذا المنطلق يصعب تبجيل قراءة على أخرى أو اعتبار واحدة صحيحة وبقيّة القراءات ضالة مخطئة. كلّ قراءة تستمدّ مشروعيّة وجودها ومبرّرات الإبقاء عليها أو تركها من النص ذاته. النص وحده حاكم على القراءة وفق سنن معيّنة. أمّا اعتماد شهادة عين المؤسسة الدينيّة تراقب النص وتراقب تأويلاته، فإنه يجرّ إلى ضرب من الأرثوذكسية في فهم الشريعة وإلى ما يشبه الكهنوت الحاكم على النص من جهة وعلى القراءات المنتجة حوله من جهة ثانية.

من هذا المنطلق يمكن الجزم أيضاً بأنه لا توجد قراءة بمقدورها أن تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة والوحيدة للنص حتى وإن حظيت هذه القراءة بالنفوذ والفاعليّة والهيمنة أو منحها التاريخ، تاريخ

---

(١) علي حرب: **نقد الحقيقة**، ص ١٨ وما بعدها.

الرجال، سلطة البقاء أو سلطة التحوّل إلى أحكام تشريعيّة أو إلى ضوابط عقديّة صارمة لا تتزحزح.

لقد انقضى زمن التأويل اليقينيّ وصار التأويل الصحيح اليوم هو موضوع شكّ غداً. وهذا يعني في نهاية المطاف أن كلّ التأويلات من دون استثناء منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها، وسواء عبّرت عن وجهة نظر لاهوتيّة أو اجتماعيّة أو بيانيّة أو إصلاحيّة أو غيرها فهي تكشف عن جانب من حقيقة النصّ ولكنها لا تعبّر عن النص في مجمله، بل تعبّر عن الممكنات التأويليّة التي يتيحها النص في سياق ومقام مخصوص.

## II ـ في منهجيّة القراءة

يرصد الباحث في **إسلام المجدّدين** جملة من السمات المتصلة بالمنهج. أمّا السمة الأولى فقوامها الوعي بأهمية المنهج وأهمية التفكير فيه. ويمكن القول إن الموقف من ثالوث [النص والمعنى والحقيقة] سيكون له انعكاس مباشر على مسألة المنهج بما يعنيه ذلك من الإقرار بتعدّدية المنهج في معالجة النص الديني وعدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر، لأن المنهج متى صار الاستناد إليه على نحو آلي انقلب إلى قوالب محنّطة، ولأن الباحث الحديث المنخرط في الرؤية النقدية الجديدة ينبغي أن لا يتقيد بما من شأنه أن يضيّق من أفق نظرته إلى العالم وإلى الأشياء. وهذا يقتضي من الباحث الحديث الذي يشتغل على الفكر الإسلامي ضرورة قبول التعدّد المنهجي وتنويع زوايا النظر إلى الظاهرة الواحدة وتمّثل أوفر عدد من النظريات والمناهج والمذاهب التفسيرية والاستفادة من ضروب الفهم التي توفّرها.

تنهض السمة الثانية على اعتماد التطبيق سبيلاً إلى فهم النص

ومحاورته بعيداً عن التنظير وعن الاقتصار على مناهج بعينها. ونحن نرى مناهج متنوعة، قد تتفاوت من حيث القيمة والطرافة والقدرة على مساءلة ممكنات النص الدلاليّة، ولكنّها في كلّ الحالات تفارق المنهج التقليدي والإيماني الذي يسم القراءة التقليدية للنص الديني.

وفي الجهد التطبيقي الذي يلاحظه المطّلع على المحاولات المختلفة والمتنوّعة التي تنبثق من رحم خطاب التجديد، يمكن أن نرصد فيه سمة ثالثة وهي أنه لا يخفي منهجه ولا الأدوات المنهجية التي يعتمدها، فهو يهتم بالمناهج البنيويّة والتفكيكيّة والتأويليّة الحديثة، وينفتح على الدرس المقارنيّ وعلى الإمكانات الجديدة التي يتيحها[١]، ينشغل بما ينشغل به قرّاء النصوص عموماً من قضايا القراءة والقارئ والاحتجاج والتقبّل وقضايا النص عموماً. وطبيعي والحال هذه أن نجد لدى ممثّلي هذا التيار تنوّعاً واضحاً في مناهج القراءة وأدوات التحليل وطبيعة المقاربات المعتمدة، تنوّعاً شاهداً بدوره على الينابيع الغنيّة والمتنوّعة والمختلفة التي تتغذّى منها قراءاتهم وعلى الأفق التأويلي المخصوص الذي يتمتّع به كل قارئ منهم[٢]. بيد أن الجامع بينهم هو الاقتناع الراسخ أن التأويليّة الحديثة

---

(١) انظر على سبيل المثال دراسة جان لامبير Jean Lambert: *Le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995.

(٢) يمكن اعتبار محاولة كل من منذر صفر البحث عن أصول من ديانات الشرق القديم في القرآن ومحاولة يوسف الصديق البحث عن أفق يوناني في النص نفسه دليلاً على المسالك المنهجية المتنوعة والغنية التي يشقها لنفسه القارئ الحديث. انظر:

- Mondher Sfar: *le Coran, la Bible et l'orient ancien*, Paris, l'Harmattan, 1998.

= - Youssef Seddik: *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, l'Aube, 2004.

ليست تراثاً غربيّاً غريباً، إنها تراث فلسفي وفكري إنساني ولا بد من الاستفادة منه ودخلنته.

يعرف خطاب التجديد التأويليّة الفلسفيّة[١] ويعمل على الاستفادة من معرفته بها، ونحن نلمس خلف الجهد المبذول في عرض أفكار النظريّة الهرمينوطيقيّة الحديثة وشرح أبعادها ومبادئها ومرتكزاتها للقارئ المسلم بعداً حداثيّاً لافتاً للانتباه. ثمة غرض بيداغوجي إيجابي لا ينكر في تعريب أمّهات النصوص التأويلية وتعريف القارئ المسلم بها. تتأكد هذه الملاحظة أكثر بما يُلاحظ من إعجاب بتجربة النقد الكتابي في الغرب وما أدّت إليه من مراجعة جذريّة للتراث الديني في أوروبا، كذلك الاهتمام بكتابات ومواقف فلاسفة كبار وعلماء لاهوت غربيّون أمثال شلايرماخر وهايدغر وريكور وبولتمان وغدامر، غير أن ثمّة خلف هذا الجهد سعياً إلى الاستفادة من هذا الاطلاع وإلى تطبيق مكتسبات التأويليّة الحديثة على التراث الإسلامي[٢].

---

= ويمكن الرجوع أيضاً إلى: Youssef Seddik: *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*. Paris, l'Aube, 2002.

(١) انظر على سبيل المثال:

Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993; *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.

(٢) يبدي نصر حامد أبو زيد اهتماماً لافتاً للنظر بتطبيق مستحدثات الدرس الأدبي وخصوصاً الهرمينوطيقا على النص الديني. فهو ينطلق من همّ ثقافي عربي ويطرح أسئلة واضحة صريحة من التاريخ الثقافي والواقع الفكري العربي والإسلامي. ويطرح أبو زيد أسئلة معقدة متشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث وبالتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. انظر نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠. ويعكس أبو زيد وعياً منهجياً وحضارياً بقيمة الهرمينوطيقا واندراجها =

لعل أهم المكتسبات المنبثقة من التأويلية الحديثة والتي تبنّاها إسلام المجدّدين الإيمان: **أوّلاً** بأن ثمة علاقة جدليّة بين المجتمع وقيمه من ناحية ومستوى المعرفة السائدة فيه ونوعيتها من ناحية أخرى، **وثانياً** أن القارئ لا ينفكّ وهو يقرأ يؤوّل وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة، **وثالثاً** أن المعرفة البشريّة ليست معطى جامداً بل هي إبداع مستمر متدفّق تدفّق الحياة متناغم مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها. مثل هذا الإدراك يتعارض تعارضاً كلّياً مع المناهج التقليديّة لتلقي المعرفة القائمة على الاستيعاب والحفظ والتبليغ(١).

تقتضي التأويليّة الحديثة ضرورة التخلي عن فكرة التراث الناجز والثابت. إنها خروج متكرّر و مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كلّ تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثّفة؛ إنها نفي وتجاوز وانفصال، لكنها في الآن نفسه معرفة عميقة بذلك التراث، معرفة بتشكّلاته الإيديولوجية وتعرّجاته وتراكماته وطبقاته الكثيفة.

لا بدّ من دراسة جميع القراءات التي أثارتها النصوص الدينيّة منذ

---

= في ما يسميه بالحوار الجدلي الواجب قيامه بين الفكر العربي والآخر مما يخلصه من الانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار "التراث المجيد" و"التقاليد الموروثة". كما يرى أبو زيد في قراءة فلسفة الهرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث مجالاً خصباً يتيح إضاءة جوانب من القصور في رؤيتنا الثقافية عامة وفي رؤيتنا للنصوص أياً كانت طبيعتها وفي نقد وهم الموضوعية الذي ظل التراث القديم ينهض عليه في مستوى تفسير النص القرآني. انظر أبو زيد: «الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص». ضمن كتاب **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٢.

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ص ١١ ـ ١٣.

بدايات الفكر الإسلامي وحتى اليوم حتى تلك التي عدّت هامشيّة ولم يعترف بها الفكر الإسلامي الرسميّ، وذاك يقتضي جهوداً مضنية من الجرد والفرز والتحليل والتدقيق واستخلاص النتائج. ولقد مكّن كلّ ذلك من تكوين قراءات شتى لتشكل الفكر الإسلامي ومن رصد التعرّجات التي تشكّل في سياقها تراث الأمة. وأهمّ هذه النتائج فيما يتعلق بالنص القرآني على سبيل المثال أنه كان يتمتّع بانفتاحيّة في عهد الصحابة وطيلة العقود الأولى، انفتاحية كانت تسمح لقارئ القرآن آنذاك أن يتعامل مع النص وفق متطلباته النفسيّة والروحيّة والماديّة وأن يحاوره دونما خوف من رقيب يحجب عنه المعنى.

إن ما يسم مواقف المسلمين المجدّدين من النص الإسلامي قرآناً وتفسيراً وحديثاً وفقهاً هو الانفتاح على شتى ضروب القراءة والأدوات التحليليّة الممكن إجراؤها. فمحمّد الطالبي[(١)] يقترح المنهج المقاصدي أو القراءة السهميّة سبيلاً لقراءة النص الديني، وجوهر هذا المنهج الاعتماد على التحليل الاتّجاهي analyse vectorielle للنصّ، عبر قراءة حركيّة له لا تقف عند حرفه وإنّما تسير في اتّجاهه. ويمكن سبر نتائج تطبيق هذا المنهج المقاصدي فيما يتصل بقضيّة الرقيق على سبيل المثال باعتبار أنّ القرآن لم يحتو على تحريم صريح للرقّ. يقول الطالبي: «فإن لم يتّفق إلغاء الاسترقاق مع حرف النّص، فإنّه يتّفق مع اتجاهه، أي مع مقاصد الشارع، فهو إذن يسير في الاتّجاه الإسلامي، وإن لم ترد أي آية في تحريمه، وذلك لأنّ إبطاله وإلغاءه، في

---

(١) راجع قائمة ببيليوغرافية بكتابات محمد الطالبي ضمن كتاب **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين**، منشورات كلية الآداب - منوبة، ١٩٩٣.

الظروف التاريخيّة والإناسيّة التي واكبت التنزيل، كان سابقاً لأوانه»[(١)].

أمّا هشام جعيط، وهو المؤرّخ، فقد حاور الوحي والنبوّة متخذاً القرآن مصدراً ومستنداً إلى المنهج التاريخي والانثروبولوجي، وقد خلص إلى نتائج على قدر كبير من الطرافة فيما يتصل بظاهرة الوحي وتاريخيّة نبوّة محمّد[(٢)].

أما نصر حامد أبو زيد فقد سعى إلى تطبيق المناهج الأدبيّة الحديثة على النص الديني وتخصيصاً النص القرآني، وقد انتهى توسّلاً بهذا المنهج إلى تاريخية النص الديني والتباسه بالثقافي[(٣)].

---

(١) الطالبي: **عيال الله**، ط١، تونس، ١٩٩٢، ص ١٤٤.

(٢) هشام جعيط: **الوحي والقرآن والنبوة**، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩.

(٣) يمثّل نصر حامد أبو زيد واحداً من المفكّرين المحدثين الذين ذاعت شهرتهم لوفرة بحوثه وتنوّعها ولما لحقه بسببها من هجوم المؤسسة الدينية وأعوانها عليه واتهامها له بالردّة. وهو وإن كان صاحب مؤلفات عديدة حول الفكر الاعتزالي وفلسفة التأويل عند ابن عربي وحول الخطاب الديني المعاصر، فإن كتاب **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، بيروت، ١٩٩٠، يعدّ كتاباً محورياً في تسق تفكير أبي زيد، وقد سعى فيه صاحبه إلى إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت في نظره إلى الفصل بين محتوى التراث ومناهج الدرس العلمي وصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديمية. ومن الواضح أن منهجية هذا الباحث تعدّ امتداداً لمدرسة أمين الخولي وخلف الله وبنت الشاطئ وتطويراً لها في آن. وجدير بالذكر أن خلف الله في أطروحته **الفن القصصي في القرآن الكريم** ينطلق من الفصل القائم في النظرية الأدبية بين التاريخ والأدب ليدعم الفكرة التي اعتمدها عبده والقائمة على الفصل بين التاريخ والقرآن واستعاد خلف الله أيضاً فكرة أوردها الشيخ محمد عبده في تفسيره وهي أن القرآن =

لقد ارتأينا أن ننتخب من هذه القراءات الجديدة أنموذجين تجسّدهما كتابات عبد المجيد الشرفي ومحمّد أركون سعياً لبيان تنوّع هذه القراءات وثرائها وانفتاحها على قضايا قراءة النص الأكثر حداثة وجدّة في الفكر النقدي الحديث.

## ١ - عبد المجيد الشرفي والمنهج التاريخي والمقارنيّ:

عبد المجيد الشرفي في نظر بعض الدارسين واجهة للتيار النقدي والمجدّد في الفكر الإسلامي الحديث ويشكّل اتجاها في البحث يجمع بين النظر التاريخي الصارم وأخلاقيّة قوامها المسؤوليّة العلميّة، ذلك أنه كان في مسيرته العلميّة وفي بحوثه قدوة لجيل من الباحثين وقدّم مقاربات جديدة تخصّ التراث الديني الإسلامي اعتمد فيها ترسانة من الأدوات المفهوميّة والمناهج النقدية المستمدة من الفكر الإنساني الحديث(١).

أمّا جدّة مقاربات هذا المفكّر وعمق الرؤية المنهجيّة التي تصدر عنها فيلمسها القارئ في الكتابات العديدة التي أنجزها، في رصده أولاً لإرهاصات التفاعل بين الإسلام والحداثة في الفكر العربي الحديث وهو موضوع كتابه: **الإسلام والحداثة**، وفي الفصول المتنوّعة النظريّة والتطبيقيّة التي ضمّها كتابه: **لبنات**، وفي المنهج التاريخي

---

= خاطب أولاً عرب القرن السابع الجاهليين، فما يبدو بالنسبة إليّ متعارضاً مع المنطق أو مع العلم يجب أن يفهم في سياق النظرة التي كانت سائدة عن العالم. بيد أن الفصل بين القرآن والمرجع التاريخي ما كان ليرضي المحافظين وهو ما يفسّر هجوم علماء الدين عليه وعلى أستاذه الخولي.

(١) Abdou Filali, *Réformer l'islam*, p. 237.

الذي طبّقه في دراسة العلوم الدينيّة في كتابيه: **تحديث الفكر الإسلامي والإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ولنا تعريج على بعضها في ثنايا عملنا.

يهتم الشرفي بالفكر الإسلامي في علاقته بالآخر من خلال الردود على النصارى[1]، كما يهتمّ في الكتب الأربعة التي أصدرها بمنتجات الفكر الإسلامي المختلفة، فهو يبحث في تاريخ النص القرآني وفي تاريخيّة علوم القرآن والقواعد المجراة عليه وتاريخيّة التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى، مثلما يبحث في تاريخ الحديث النبوي للكشف عن البشريّ والنسبيّ الثاوي وراء منهج المحدّثين، كما يعمل أيضاً على الحفر في المنظومة الأصوليّة لإثبات تاريخيّتها واندراجها ضمن حدود معرفيّة تستجيب لأفق القدامى مثلما يدرس الآثار التي خلّفتها البناءات الإيديولوجية التي بلورتها العلوم الإسلامية على الوعي الجمعي وخصوصاً ما انتهت إليه من الحدّ من حرية المؤمن الذي يتعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً.

ينادي الشرفي بصياغة نظرة علميّة للتراث قوامها أمران: **الأوّل** الأخذ بعين الاعتبار تغيّر وضعيّة الدين الذي «بعدما كان هو المفسّر لكلّ الظواهر الاجتماعيّة والطبيعيّة على حدّ سواء، أصبح بدوره خاضعاً للتفسير واستقلّت عنه العلوم مثلما تخلّت المؤسّسات المجتمعيّة عن تبريراته»[2]. **والثاني** إخضاع الفكر الديني لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات، وخاصة الديانات التوحيديّة واعتبار القوانين التي تتحكّم في هذا الفكر الديني عموماً هي قوانين

---

(١) انظر كتابه: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، تونس ـ الجزائر، ١٩٨٤.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **في الشأن الديني**، المقدمة، مرجع سابق، ص ٦.

يمكن أن تشمل الفكر الديني الذي تعرّض في نطاق اليهوديّة، وفي نطاق المسيحيّة كذلك لنفس الصعوبات التي واجهها الفكر الإسلامي.

تنبني قراءته التجديدية على التمييز الصارم بين الفكر الإسلامي من ناحية، والإسلام من ناحية ثانية، أو بمعنى آخر بين التديّن والدين. وهذا يعني رفض التماهي تماهياً مطلقاً مع الدين، كما يعني رفض المطابقة بين الفكر الإسلامي والإسلام والتداخل بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ.

يسعى عبد المجيد الشرفي إلى تعرية المصادرات المتحكّمة في الفكر الإسلامي وتفكيكها من نسقها الأصلي سواء أكانت تلك المصادرات صريحة أو ضمنية، وهي مصادرات في منظوره تتعارض كلّيا مع المقتضيات المعرفيّة الحديثة من جانب بل وتكفي المقارنة بما يوجد في السنن الدينيّة الأخرى لنرى كيف أنها تؤدي إلى سلوك يغلب عليه النفاق في كثير من الأحيان.

إنّ المصادرات التي يبنى عليها الفكر الإسلامي عموماً والتقنيات التي تبسط بواسطتها الأحكام هي مصادرات من المشروع جداً أن يعاد النظر فيها نظراً إلى أنها مصادرات بشريّة تاريخيّة. فالنص الديني الذي يمثّل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو، في الواقع، نتيجة تأويل معين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظرفيّة مخصوصة[١].

يقترح عبد المجيد الشرفي في قراءة النص الديني منهجاً تاريخيّاً مقارنيّاً. وفي منهجه التطبيقي هذا لا يسند إلى النص الإسلامي أي ميزة تجعله يختص بتقنيات تأويليّة معينة. إنه يضع فاصلاً بين قراءة

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ٤٩.

الإنتاج الديني والإنتاج الأدبي أو الفني ولكن من دون أن يضع حدوداً صارمة للنص الديني. إن هذا الفهم سيمكّنه من تنزيل رؤيته التأويليّة للنص الإسلامي ضمن فضاء أرحب هو الفضاء التوحيدي من دون أن يعني ذلك الوقوع في المقارنات الفجة[1]. أمّا أهم خصائص هذا المنهج المقارن الذي يقترحه فينهض على:

١. بلورة قراءة تأويلية حديثة تعوّض ضربين من القراءة التي سادت طويلاً. الضرب **الأول** تمثّله القراءة النفعيّة التي تعمد إلى الاحتجاج بما يدعم مقالتها فحسب، والضرب الثاني تشكّله القراءة التفسيريّة التقليديّة التي لم تعد تفي بمقتضيات البحث والشروط المنهجيّة المتصلة بالنص. لكن رغم حرص المفسّرين على توجيه القراءة وجهة معيّنة، فإنّه لا مناص من ظهور تأويلات للنص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه وتتصارع مع بعضها بعضاً، إذ إن كل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره. فكان دور المفسّرين الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمراريّة القراءة وطمس الصراعات التأويليّة بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي: الأرثوذكسيّة والهرطقات أو الفرقة الناجية والفرق الضالة.

٢. الاستفادة من الدرس المقارني الذي من سماته الأساسيّة عدم المفاضلة بين التأويلات التي تمّ القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحجّة في أحيان كثيرة. كما أن القارئ الحديث في منظور الشرفي ليس له أن يحكم لفائدة طرف دون آخر[2]. وإذا كان الموقف

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ٧٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

يملي عليه التسوية بين الفرق في نطاق كل دين على حدة، والتسوية بين أتباع الديانات المختلفة، فإن موقفه ذاك يدعوه عند المقارنة إلى تبيّن وظائف النصّ في كلّ حالة.

٣. لا ينفك الشرفي يؤكّد على أن كل قراءة سواء اتصلت بالنص الإسلامي أو بنصوص توحيديّة أخرى هي في الواقع ثمرة عمليّة جدليّة بين النص وقرّائه من جهة والبنى الاجتماعية والنفسانيّة للقرّاء من جهة ثانية في الأديان جميعها. وفي ذلك ابتعاد عن التفاسير التي تقدّم هذه المشاكل[١] الكلاميّة واللاهوتيّة وكأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للنصوص وما عداها هو زيغ عن الصراط المستقيم وعن الإيمان الصحيح. ومن نتائج هذه النظرة المجراة على النص الديني عند سحبها على النص القرآني أن تفسيراته لا تعدو أن تكون إنتاجاً بشريّاً تاريخيّاً «يسعى إلى الوفاء لذلك النصّ المقدس ولكنّه في الآن نفسه يؤوّله ويوظّفه ويوجّهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخيّة ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافيّة والمعرفيّة في تلك الظروف»[٢].

٤. تكمن أهميّة الدراسة المقارنة للإنتاج الديني فيما تتيحه من إبراز بعض العناصر القارة في قراءة النصوص المقدّسة: **أوّلها** توظيفها لإضفاء المشروعيّة على المؤسّسات البشريّة (الصلات الجنسيّة داخل الأسرة، نظام الحكم...)؛ **ثانيها** ما يمكن أن تؤدي إليه القراءة من الاستلاب وما يمكن أن تكون عاملاً مضاداً للاستلاب، ثالثها تزامن القراءات الكليانيّة التي تدّعي أنها وحدها الصحيحة وتحدّد المعنى في

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ١١٤.

مستوى ايديولوجيّ وسياسيّ ظرفيّ مع فترات التأزّم الاجتماعي ويؤدّي طغيانها إلى تحجّر الجسم الاجتماعي؛ **رابعها** ما تتيحه قراءات تسعى إلى اكتشاف "ما لم يقل بعد"، من تحرّر المجتمع من التكرار الذي يعمّق التفاوت التاريخي وسلبيّاته.

يتيح هذا المنهج التاريخيّ والمقارنيّ الذي يتبناه عبد المجيد الشرفي رصد الظواهر القارّة في الديانات التوحيديّة الثلاث. ففي كتابه **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** يعتبر الشرفي أن الإسلام لم يشذّ عن سائر الديانات والمعتقدات من حيث خضوعه لمقتضيات التنظيم والمأسسة. ذلك أن اندراج أي رسالة في التاريخ يفرض مرورها بجملة من السيرورات حدّدها المؤلّف في ثلاث: **أولاها** التميّز عن الآخرين وإبراز ما يفصل المسلمين عن غيرهم في مستوى اللباس والطعام وآداب السلوك؛ **وثانيتها** تحويل أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة تتعالى عن كل اجتهاد شخصيّ وعن كل مخالفة لأركانها الثابتة؛ أمّا **ثالثتها** فتتمثّل في تحويل الدين إلى مؤسّسة عبر تشكّل مجموعة من العقائد الملزِمة والتي مآلها التحجّر والجمود بفعل الزمن[(١)].

إن ميزة المنهج المقارن في منظور الشرفي هو القدرة لا على تبيّن خطأ القراءة التقليديّة للإنتاج الديني أو صوابها بل على تحديد ما هو وفيّ عضوياً لوظيفة الخطاب الأصلي ومنسجم مع تلك الوظيفة وما هو غير وفيّ لها وغير منسجم معها، خصوصاً وأنه يعسر على الدارس المتأثّر بسنّة دينيّة واحدة تحليلها وتفكيكها ومعرفة بنيتها

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، فصل «مأسسة الدين»، ص ص ١١٨ ـ ١٢٣.

وتمييز خصوصيّتها الحقيقيّة من الخصوصيّة الزائفة[1].

إن الدعوة إلى التجديد في قراءة النص الديني التي يتبنّاها الشرفي لا تعني الانبهار بكل ما هو جديد أو تثمين كل ما هو من نتائج البحوث الحديثة، إنه يتعامل بكثير من الرصانة مع مستجدّات المعرفة في الحقول المعرفيّة الجديدة فهو على سبيل المثال لا يقول بسبق البروتستانتية إلى ردّ الإنسان إلى ذاته كما يذهب إلى ذلك بيتر برجر P. Berger، معتبراً أنه يعود الفضل إلى الإسلام تاريخيّاً في تحميل الإنسان مسؤوليّته الفرديّة[2]. كما أنّه لا يقول بالقطيعة الجذريّة بين القراءة التفسيريّة القديمة والقراءة التفسيريّة الجديدة، ويرى أن اختلاف النتائج راجع فقط إلى تبلور مناهج النقد وتوفّر معارف جديدة لا عهد للقدامى بها: فالترتيب الزمني للسور القرآنية على سبيل المثال عند نولدكه Noldeke وشفالي Shwally وبلاشير Blachère لا يبتعد جوهرياً عن الترتيب الذي توصّل إليه المفسّرون المسلمون القدامى اعتماداً على أسباب النزول[3]. مثلما أن الإيمان لديه بنسبيّة القراءة لا تعني نسبيّة المعنى والفوضى الدلالية، فنحن لا يمكن أن نقوّل النص كل ما نريد قوله، فللقراءة ضوابطها وللتأويل حدوده. يلتقي موقف الشرفي مع موقف امبرتو إيكو القائل بوجود حدود معينة للتأويل لا يمكن تخطيها من دون الوقوع في ضرب من الإسقاط المشوّه لمعنى

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ١١١.

(٢) انظر بيتر برجر: **القرص المقدس، عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، تعريب مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه عبد المجيد الشرفي، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣، المقدمة، ص ٨.

(٣) عبد المجيد الشرقي، **لبنات**، ص ١٠٥.

النص[1]. إن كلّ قراءة تتحدّد بسلطتين: **الأولى** سلطة النص، **والثانية** سلطة المجموعة الدينية فللقراءة حدود تتمثل في سلطة النص ذاته الذي يقاوم ما لا يتلاءم مع طبيعته، وتتمثّل في ما تقوم به المجموعة الدينيّة من تعديل وفق أوضاعها الخاصة بحيث تغلّب قراءة على أخرى وتهمّش بعض التفسيرات والتأويلات حتى تصبح شاذة وتدخل طي النسيان.

إن الفصل الذي يقوم به الباحث بين النص وقراءته هو موقف منهجي وابستيمولوجي يمكّن من كسر وصاية الخوف على النص المقدّس الذي تمارسه المؤسسة الدينيّة، وهو يمكّن كذلك من الفصل بين الكلام الإلهي وتفسيره ومن تنسيب القراءات المجراة على النص بصفتها محاولة لملامسة المعنى لا المعنى إطلاقاً.

أما فيما يتعلق بالتعامل مع النص القرآني فتنهض منهجيّة الشرفي على ركيزتين: **الأولى** قراءة النص في كلّيته بعيداً عن كل ضروب الإسقاط والانتقائية، **والثانية** اعتماد القراءة المقاصديّة للنص وتجاوز الرؤية الحرفيّة له. أما بالنسبة إلى الركيزة الأولى فهي تفيدنا في التعامل مع النص التأسيسي بصفته كلاً متكاملاً لا يجوز فيه الفصل بين الرسالتين المكّية والمدنيّة[2] على غرار ما دعا إليه محمود محمد

---

(١) Emberto Eco: *Les limites de l'interprétation*, Paris, 1995.

(٢) يقول: «إن التوجيهات ذات الصبغة التربوية والأخلاقية أساساً موجودة منذ الفترة المكية، وإن كانت تخصّ العبادات في المقام الأول، ولا يمكن فصلها عن الأغراض الرئيسية التي اهتمّ بها الوحي في تلك الفترة، أي التوحيد والبعث والجزاء ورسالات الأنبياء. أليس الأمر بإقامة الصلاة، وبالصدقة وإيتاء الزكاة، وبعمل الصالحات، وبالتواصي بالحقّ والصبر والرحمة، وبالإحسان والاستقامة، وبالتقوى والشكر، وبرعاية الأمانة وحفظ العهد، وبصون =

طه[1]، وأمّا الثانية فتعني عدم فصل ما يسمّى بـ"آيات الأحكام" بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النصّ

= الفروج، وبفكّ الرقاب، وبإطعام اليتيم والمسكين والأسير، وبإيتاء ذي القربى وابن السبيل حقّهما، أليس كل ذلك مما اهتمّ به الوحي في الفترة المكية، مثلما نهى عن القتل، وعن الظلم والاعتداء، والطغيان والاستكبار، وكبائر الإثم والفواحش، والفسق والزنا، والكذب والنميمة، والتبذير والبخل، وحبّ المال والتطفيف، والمنّ والهمز واللمز، ونهر السائل وقهر اليتيم... إلخ! إنها كلها بمثابة المعالم على السبيل التي ينبغي على المسلم أن يسلكها، لا فرق بينها وبين ما يتعلّق بالصوم والحجّ والقبلة والجهاد في سبيل الله والنكاح والطلاق والسرقة، وغيرها من التوجيهات التي اهتمّ بها الوحي في الفترة المدنية». انظر: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٥٦.

(١) تميّز قراءة محمود محمد طه للقرآن بين آيات الأصول وآيات الفروع وتوظّف منهجية النسخ التي صاغها القدامى لاستدعاء الآيات المنسوخة باعتبارها الآيات الأصول التي يقتضيها حاضر المسلمين وهو جوهر كمال الشريعة الإسلامية في تصوّره بصفتها جسماً حياً، نامياً، متطوراً، يواكب تطور الحياة الحية، النامية، المتطورة، ويوجه خطاها. يقول محمود طه بالخصوص: «تطور الشريعة، ... إنما هو انتقال من نص إلى نص.. من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ.. قال تعالى: «ما ننسخ من آية، أو ننسئها نأت بخير منها، أو مثلها.. ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير؟».. قوله: «ما ننسخ من آية» يعني: ما نلغي، ونرفع من حكم آية.. قوله: «أو ننسئها» يعني نؤجل من فعل حكمها.. «نأت بخير منها» يعني أقرب لفهم الناس، وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة.. «أو مثلها» يعني نعيدها، هي نفسها، إلى الحكم حين يحين وقتها.. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها.. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة، في القرن السابع، منسوخة الآن.. هذا هو معنى حكم الوقت.. للقرن السابع =

القرآني، باعتبار أن "الأحكام" مصطلح فقهي يدلّ ـ في ترتيب تنازليّ ـ على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة. الرسالة المحمّديّة في منظوره: «تهتمّ بما هو خير وما هو شرّ في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتمّ ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسّك بحرفيّتها في نوع من عبادة النصّ، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتّى تكون العبادة اللّه وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهيّ»[1].

---

= آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول.. وهذه هي الحكمة وراء النسخ.. فليس النسخ، إذن، إلغاءً تاماً، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقت الوقت.. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة من وراء النص.. فإذا خدمت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل غرضها حتى استنفدته، وأصبحت غير كافية للوقت الجديد ـ القرن العشرين ـ فقد حان الحين لنسخها هي، وبعث آية الأصل، التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد.. هذا هو معنى تطوير التشريع.. فإنما هو انتقال من نص خدم غرضه.. خدمه حتى استنفده إلى نص كان مدخراً يومئذ إلى أن يحين حينه.. فالتطوير، إذن، ليس قفزاً عبر الفضاء، ولا هو قول بالرأي الفج، وإنما هو انتقال من نص إلى نص». انظر محمود طه: «الرسالة الثانية من الإسلام» ضمن كتاب: **ثلاثة من الأعمال الكاملة للمفكر الشهيد محمود محمد طه**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ـ الكويت، دار قرطاس، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧٨.

(١) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ٦٠ ـ ٦١.

إن هذا المنهج التأويلي الذي يدعو إليه الشرفي له انعكاساته المباشرة على وضعيّة المسلم في العصر الحديث فهو ما يتيح الحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين، ويؤدي كذلك إلى تجاوز القراءة الحرفيّة للنص القرآني تلك التي تتعارض تعارضاً كليّاً مع الوعي الديني الحديث. إن هذه القراءة الجديدة ستنعكس من دون ريب على المسلم الحديث الذي لن يضيره «أن يرى في كلّ هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية، مثلما لا يضيره أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات ـ متى وجدت، وهي قليلة جداً ـ سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازيّة البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها»[١].

لنتأمل في نتائج هذا المنهج على مسألة من المسائل التطبيقيّة التي اهتم بها الشرفي، وهي مسألة طقوس العبادات في الإسلام التي حاول تجديد النظر إليها معتبراً التطرّق إليها من شأنه مصالحة المسلم المعاصر مع دينه، فيتجاوز الحلول الترميقيّة والتوفيقيّة الزائفة، ويتخلّص من الازدواجية التي تعوق الإبداع.

إنّ إثارة القضايا المتعلقة بـ"أركان الإسلام" و"شرائعه" وطقوسه ليس، في منظور عبد المجيد الشرفي، من باب استفزاز الشعور الديني، فهو يؤكّد على الارتباط الوثيق والمبدئي بين هذه الطقوس ومبدأ حرية ممارسة التعبّد. فمن يرى ضرورة الالتزام بطرق الأداء

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

التي أقرّها الفقهاء يتعيّن عليه القيام بما يراه واجباً. بيد أن ما يلاحظه في الواقع المعيش هو الابتعاد المتزايد عن ممارسة هذه الأركان جملة وتفصيلاً، لتغيّر ظروف الحياة تغيّراً جذرياً عن ظروف الآباء والأجداد.

تعدّ هذه الملاحظة نقطة الارتكاز في النظرة التجديديّة التي يلقيها الشرفي على طقوس التعبّد. ففيما يخصّ طقس الصلاة، فقد لاحظ أن تغيّر ظروف الحياة يجعل المسلمين غير مضطرّين في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بها على النحو الذي قرّره الفقهاء. يقول: «الصلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصلوات الأخرى في العيدين والجنازة وغيرها، فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسّخته السُنّة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. إلاّ أنّ أصنافاً أخرى من الناس، ممّن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزّقاً بين الواقع والمنشود، ألا يحقّ لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟»[1].

أمّا فيما يخصّ صوم رمضان، فهو ممّا حثّ عليه القرآن بصيغ مختلفة: «كُتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» (البقرة ٢/ ١٨٣)؛ «وأن تصوموا خير لكم» (٢/ ١٨٤)؛ «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» (٢/ ١٨٥). إلاّ أنّ القرآن في نظر الشرفي قد ترك الباب مفتوحاً لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين، فلم يتمّ تأويل الآيات المتعلّقة به، وخاصة قوله: «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين»، و«يريد اللّه بكم اليسر ولا يريد

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

بكم العسر» (٢/ ١٨٤ ـ ١٨٥)[١] في اتجاه رفض إمكانيّة التعويض عن الصوم بالإطعام إلاّ بعد وفاة الرسول، بينما كان الأمر مقبولاً في حياته.

إن خشية المسلم المعاصر من التعامل المباشر مع النصّ القرآني، واتكاله على التراث الفقهيّ والتفسيريّ القديم، يدفعه إلى الوقوع غالباً في أحد محظورين: إمّا الخضوع للرقابة الاجتماعية من دون اقتناع والتظاهر بالصوم نفاقاً ـ وليس هذا بالتأكيد الهدف الذي سنّت من أجله هذه العبادة ـ، وإمّا اللجوء إلى الحيل الفقهيّة من قبيل تلك الفتاوى التي تيسّر الصوم في الأصقاع النائية من دون مراعاة أوقات طلوع الشمس وغروبها[٢].

يقرّ الشرفي أن تجديد النظر في الطقوس يستلهم منهجيّة محمد الطالبي في الفصل الذي كتبه أواخر سنة ١٩٨٩ عن تأديب المرأة بالضرب ويعتبره: «فصلاً هامّاً كان له صدى واسع في أوساط القرّاء». وقد قام فيه بـ «تنزيل الآية ٣٤ من سورة النساء في بيئتها التي نزلت فيها بأبعادها التاريخيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة والنفسيّة». واستلهاماً للمنهج نفسه يحاول الشرفي استنطاق الوثائق المتوافرة عن فرض صوم رمضان للبحث فيما اقتضاه النص القرآني وما استنبطته منه المنظومة الفقهية الكلاسيكية في علاقة متينة بالمنظومتين التفسيريّة والأصوليّة[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣) عبد المجيد الشرفي: «حول الآيات ١٨٣ ـ ١٨٧ من سورة البقرة»، ضمن كتاب **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي**، ١٩٩٣، ص ٦٧. وأعاد المؤلف نشر الفصل المذكور ضمن كتابه **لبنات**، مرجع مذكور.

تكمن أهمية التمشيّ الذي اعتمده عبد المجيد الشرفي في التأكيد على مسؤوليّة الإنسان في رعاية مصالحه الفرديّة من دون وصاية عليه في مجال العبادات، وهذا يعني أن التجديد يمكن أن يمسّ طقوس التعبّد ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تبقى هذه الطقوس بمعزل عن المساءلة وإعادة النظر بدعوى عدم خضوعها للاجتهاد الإنساني.

إن الدعوة إلى التجديد في مجال تطبيق الطقوس الدينيّة محاولة واعية وجريئة من هذا المفكّر للخروج من حالة النفاق التي تسود المجال العمومي. وهي دعوة كذلك كي لا تنزاح العبادات عن جوهرها الحقيقي بالخصوص وهي تلك العلاقة المتفرّدة التي تربط المؤمن بالله والتي تكلّست بفعل عوامل شتى نفسيّة وحضاريّة.

ينتهي الشرفي توسّلاً بالمنهج التاريخيّ والمقارنيّ إلى اعتبار العديد من العناصر التي تؤسس لفعل العبادات تنتمي إلى الذهنيّة الميثيّة التي لم يعد لدى قطاعات كبيرة من المسلمين الاستعداد للتآلف معها أو اعتبارها جزءاً من الدين الواجب التواؤم معه. وهذا يعني عنده أن ما احتوت عليه من رواسب ومن رؤى ميثولوجيّة لم تعد تقنع كشأن ما تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنيّة الميثيّة الضاربة جذورها في القدم كرجم الشياطين والهدي. يقول: «إنّنا لا ننكر ما تمثّله عملية الرجم من تفريغ للمكبوت ومن تصريف للعنف في اتجاه بريء، ولعلّ الإنسان محتاج إلى ذلك احتياجاً دائماً. ولكن هل ينبغي أن يتبرّم المسلم المعاصر بالرجم ويقوم به رغم ذلك؟ ألا يحقّ له في هذه الحال أن يغلّب الصدق مع النفس على مجاراة ما ليس مقتنعاً به تمام الاقتناع»[١].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٦٣.

يمكن اعتبار المنهج الذي يقترحه عبد المجيد الشرفي والذي يطبّقه في كتاباته دعوةً لدارسي الفكر الإسلامي إلى التخلّي عن النظرة الوثوقيّة التي تميز القراءات التقليدية وللتواضع في تقديم الحلول التي يرتئيها للمشاكل التي يطرحها النص المقدّس والنصوص الحافة به على الضمير المؤمن الحي.

إن هذا المنهج سبيل إلى تجنّب عمليّة التوظيف والإسقاط التي سلّطتها مختلف الفرق والمذاهب ويسلّطها الناطقون باسم الإسلام على القرآن، وسبيل أيضاً إلى التخلّص من القراءة الأحاديّة الاتجاه للنص القرآني والعودة إلى ثراء هذا النص قبل انغلاق التأويل وتكلّسه[١].

تقتضي هذه القراءة التاريخية التي يدعو إليها الشرفي ويطبّقها في بحوثه تفكيكاً دقيقاً للمنظومة الدينية وقد شكّل القرآن نواتها، ونقداً صارماً للعلوم التي أحاطت به وكيّفت طرق قراءته وتدبّره.

إن هذا العمل النقدي الدؤوب للفهم المتواصل ولتحيين الرسالة هو حجر الزاوية للفكر الإسلامي الجديد الذي يدعو إليه عبد المجيد الشرفي في كتاباته المتعددة، والقارئ لفكره يدرك الانعكاسات المباشرة لمنهجيته النقديّة على المنظومة الدينيّة عموماً وعلى سبل التعامل مع النص القرآني على وجه الخصوص.

إن مثل هذه القراءة النقديّة لا تعني إنكار محوريّة النص القرآني

---

(١) عبد المجيد الشرفي: «في قراءة التراث الديني، **الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً**»، ضمن كتاب **في قراءة النص الديني**، تونس، ١٩٨٩، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

ومكانته لدى المسلم بقدر ما تمثّل ضرورة فكريّة تعمل على فهم أفضل للظرفيّة التاريخيّة التي تشكّلت في سياقها هذه المكانة المخصوصة للقرآن في المنظومة التشريعيّة.

يفكّك خطاب التجديد منطق العادة الذي كان يوجّه قراءة المسلمين للقرآن الذين تعوّدوا أن يقرأوا النص القرآني عبر تلك القراءات الثواني التي ورثوها، وهو تفكيك يقلّب سكينة كلّ رؤية تطمئن إلى القول إن النصوص القرآنية قطعيّة الدلالة.

لا مراء في أن تاريخيّة النص تعني تاريخيّة الفهم أيضاً. فالقضيّة إذن ليست في اعتماد القرآن أصلاً من أصول الفقه، ولكن في إعادة النظر في تلك المصادرة التي تتحكّم في قراءة النص وتأويله، وهو اعتبار يمليه فهمنا للنص القرآني وتمليه المقتضيات العلميّة التي لا تسمح قطعاً بما كان يسمح به القدماء لأنفسهم بأن يقولوا هذا حكم اللّه وهم يلجأون إلى تأويل من التأويلات[1].

إن القرآن في نظر الشرفي يحتوي على توجيهات لها صبغة أخلاقية تبيّن التوجه الذي يتعيّن على المسلم أن يسلكه بالنظر إلى ما كانت عليه حاله قبل الإسلام، وإلى ما يمكن أن تكون عليه بالنظر إلى تغيّر الظروف والأحوال، بالإضافة إلى أن الأحكام التي اشتمل عليها القرآن لها في الأغلب جزاء أخروي همّشه الفقهاء في سعيهم إلى تغليب مقتضيات الانسجام الاجتماعي على مقتضيات الضمير الفردي.

يفضي هذا الموقف الجريء من دون مواربة إلى إسناد الحريّة

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٣٥.

المطلقة للمسلم في سنّ القوانين الملائمة لأوضاعه التاريخيّة دونما حاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدين.

لا شك في أن هذه الرؤية الحداثيّة في التعامل مع النص القرآني تنهض على مقولات التطوّر وحركيّة النص وعدم ثبات المعنى واتصاله الوثيق بالوضعيّة التاريخيّة للمسلم وللقارئ عموماً، وهي مقولات نراها ميسماً للإسلام الحديث في مطلع الألفيّة الثالثة، وفي ذلك تعبير عما يعتمل في الضمير الحديث من تطلّع مشروع إلى صياغة قوانينه وأحكامه وفق ما تتطلبه وضعيّته التاريخيّة الجديدة.

## ٢ ـ محمد أركون ومشروع الإسلاميّات التطبيقيّة

يسعى محمد أركون في كتابات عدّة، كتب جلّها باللغة الفرنسية وتُرجم عدد منها إلى اللغة العربية[١]، إلى نقد العقل الإسلامي، وهو لا يقصد به عقلاً خصوصيّاً أو قابلاً للتمييز لدى المسلمين عن غيرهم إنما يقصد بذلك: «أنه كامن في المعطى القرآني» وفي ما يدعوه أركون بـ "تجربة المدينة" التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتابعة للاجتهاد أنموذج المدينة[٢].

(١) قام هاشم صالح بتعريب جلّ كتابات محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت، ١٩٨٦ .**الإسلام: الأخلاق والسياسة**، بيروت، ١٩٨٦. **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية**، بيروت، ١٩٨٧ .**الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، لندن، ١٩٩٠ .**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، بيروت، ١٩٩٢ .**قضايا في نقد العقل الديني**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت، ١٩٩٩ .**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

(٢) أركون: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص ١٨.

انصب اهتمامه طيلة سنوات على دراسة الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والمسلمين فاهتم بـ: «الإنسيّة العربيّة في القرن الرابع الهجري»[١] ثمّ عاد إلى التجربة التأسيسيّة من خلال اهتمامه بدراسة القرآن[٢] دراسة تختلف عن المنهج الفيلولوجي الذي دأب عليه الاستشراق الغربي في تحليله للتراث الإسلامي.

يعمل أركون في كتب عديدة ألّفها على وضع التجربة التيولوجيّة في الإسلام على محكّ النقد التاريخيّ الصارم من خلال إعادة النظر في التركيبات التيولوجية في الإسلام بكل أنواعها من تفسير وحديث وعلم كلام وفقه باعتبارها نتاجاً بشريّاً يحقّ للدارس نقدها وتفكيكها وتجاوزها.

يدعو أركون إلى الانخراط الواعي والمسؤول في حداثة فكريّة حقيقيّة، مثلما يرصد العوائق الحائلة دونها وأهمّها فيما يتصل بالفكر الإسلامي هيمنة المعجم الاعتقادي القديم وغلبة الخطاب اللاهوتي التقليديّ الذي يعمل على تأبيد مبدأ الثبات والاستمراريّة والتجانس. فلا حداثة بما تعنيه من «بثّ الحيويّة في التاريخ»[٣] من دون تفكيك للمفاهيم المركزيّة التي تسيطر على سبل التفكير لدى المسلمين مثل

---

(١) M. Arkoun: *l'Humanisme Arabe au IV/X Siècle. Miskawayh philosophe et historien*. Paris, 1982.

(٢) شارك أركون في مشروع **الموسوعة القرآنية**، التي صدرت عن الناشر الهولندي بريل وتترأس المشروع جين دام ماك أوليف، وقد صنفت الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية للمفاهيم الواردة في القرآن، وصدر المجلد الأول سنة ٢٠٠١: *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden, Brill, 2001.

(٣) أركون: «الإسلام والحداثة»، ضمن **ندوة الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص ٣٥٦.

مفهوم الدين[١]، ومفهوم الوحي[٢]، ومفهوم الشخص[٣]، والعلاقة بين اللغة والفكر.

يثمّن أحد المقرّبين من أركون تجربته ويراها: «تحرّرنا من التصوّرات الضيّقة والموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقاش وتفتح المجال لتصوّر جديد عن الإسلام والتراث وهذا هو هدف نقد العقل الإسلامي: إنه يعني تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحاليّة»[٤].

تندرج الرؤية التأويليّة لأركون ضمن سياق البحث العلمي الذي يتبنّاه والذي نحت له تسمية "الإسلاميّات التطبيقيّة"، فهو يهتم بالظاهرة الدينيّة عموماً ويدعو إلى تعقّلها[٥]. ضمن هذا المنظور الواسع لفهم قضايا الفكر الإسلامي يعتبر أركون أنه لا معنى لنقد الفكر الإسلامي من دون إعادة نظر في تاريخيّة العلوم الإسلامية. إن التاريخيّة تعني لديه الكشف عن الرهانات المتخفّية وراء المنظومات الفكريّة التي تمّت بلورتها، ولا معنى للدعوة إلى تجديد قراءة القرآن

---

(١) انظر كتابه: **الإسلام أصالة وممارسة**، (فصل: مفهوم الدين) ترجمة خليل أحمد، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ٥ ـ ٢٤.

(٢) يمكن العودة إلى دراسته: Arkoun: «The Notion of Revélation», in *Lectures du Coran*, Tunis, 1990, pp. 257-280.

(٣) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (الفصل الثالث: مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي)، ص ص ١٨٧ ـ ٢٣٥.

(٤) مقدمة هاشم صالح لكتاب من **الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص ٩.

(٥) أركون: **الفكر الأصولي**، (الفصل الرابع: من الحوار الديني إلى تعقل الظاهرة الدينية)، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٩٣.

أو إعادة قراءة القرآن من دون نقد لعلوم القرآن[1].

يدعو أركون إلى التخلّي عن العقل الدوغمائي والاستعاضة عنه بما يسميّه بـ"العقل المنبثق حديثاً" الذي يعتمد على فكرة التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل. ومن شروط هذا العقل ألاّ يتورّط في بناء منظومة معرفية تؤصّل للحقيقة لأن إنتاجات هذا العقل ستنقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق. يجب أن تظل الإمكانيّات الفكرية منفتحة، كما يجب تجريب الفكر الافتراضي كي يفسح المجال لكل مستويات التساؤلات والإشكاليّات[2]. وأيضاً يجب من منظوره تشكيل "ابستيمولوجيا تاريخيّة" تستوعب كل منتجات العقل وتهتم بدراسة العلاقات المتبادلة بين العقل الديني والعقل الفلسفي والعقل العلمي[3].

يدرك أركون أن الذين يسوسون المقدس يتربّصون بكلّ مفكّر تحدّثه نفسه بالاقتراب من الفضاء الحرام/ فضاء النص المقدس. لهذا يؤكد في مواطن عدّة من دراساته على ضرورة أن يتسلّح المسلم الحديث بمعرفة عميقة بالنصوص القديمة وشروط الاجتهاد الكلاسيكي. إن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصوّر على اعتباره امتداداً للاجتهاد

---

(١) راجع نقده لمنهجية السيوطي في كتاب **الإتقان في علوم القرآن**: Arkoun: «Perspectives et bilan des études Coranique», in *Lectures du Coran*, pp. 2-18.

(٢) أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص ١٥.

(٣) أركون: **الفكر الأصولي**. . .، ص ٢٦؛ وانظر M. Arkoun, «Contemporary Critical Practices and the Quran: in *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, pp. 412-431.

الكلاسيكي وإنضاجاً له[١]. ولكن ما هو الاجتهاد الذي يعنيه؟

يدعو محمد أركون إلى إعادة قراءة لمفهوم الاجتهاد ولطبيعة راهنيته في الفكر الإسلامي الحديث: «ما كان الاجتهاد في الماضي أبداً ولا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنيّة على مسائل لاهوتية وتجريديّة بعيدة عن حاجات الدولة وإكراهات المجتمع. وهذا يعني أنه ينبغي علينا أن نلتقط في كل ظرف ولدى كل ممارس للاجتهاد كلّ الانحرافات الإيديولوجيّة المرافقة لهذه العملية الذهنيّة التي تظهر وكأنها تمثّل احتكاكاً مباشراً للروح البشرية مع كلام اللّه من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائيّة والمعاني المؤسسّة التي ينبغي أن تضيء القانون الدينيّ وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة وجودهم الأرضي»[٢].

إن إعادة النظر في ضوابط الاجتهاد وتجديد شروطه تقتضي رصد العقبات التي تقف حائلاً في وجه خلق اجتهاد جديد. ففي المقدمة التي كتبها أركون بالعربية لكتاب **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، يرصد المؤلف عقبتين كبيرتين: **أولاهما** الوضع السياسي القائم في معظم البلدان التي تنتمي إلى إسلام تفهمه فئة معيّنة وتريده ديناً ودولة. أما العقبة **الثانية** فتتمثّل في القطيعة التاريخية التي يطلق عليها تسمية "غلق باب الاجتهاد".

إن ما يؤكّد عليه أركون في كل دراساته هو ضرورة تجاوز "التفاوت التاريخي والابستيمولوجي" بين مستوى الدراسة في الغرب ومستوى الدراسة في العالم العربي والإسلامي. ولا يتسنى ذلك من

---

(١) أركون: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص ٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

دون مساءلة التراث بإشكالات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة ومن دون الخروج بالظاهرة القرآنيّة من عزلتها ودمجها داخل الدرس المقارنيّ للأديان التوحيدية الثلاثة.

وعلى الرغم من إقرار أركون بالمكاسب التي حقّقها الاستشراق الغربي في دراسة التراث الإسلامي، فهو لا ينفك يؤكد على محدوديّة المنهجية الاستشراقيّة الفيلولوجيّة[1] التي سادت حقل البحث منذ القرن التاسع عشر ويوجّه إليها نقداً عنيفاً. بيد أن موقفه النقدي منها يبدو أكثر رصانة في دراساته الحديثة فهو يتحوّل من الهجوم العنيف والقاسي واللاذع إلى نوع من الرؤية النقدية الهادئة التي تقرّ بمكتسبات العلم الاستشراقي وما أنجزه في مجال الإسلاميّات وتثمّن أعمال المستشرقين الكبار بدءاً من نولدكه Noldeke، مروراً ببلاشير Blachère[2]، وبيرتون Burton[3]، ووانسبرو Wansbrough[4]، وصولاً إلى الجيل الجديد منهم ويخصّ بالذكر يوسف فان إس J. van Ess الذي يعيب عليه عدم الانخراط الكافي في مقتضيات البحث العلمي الصارم بسبب ما يسمّيه أركون بالرقابة الذاتيّة التي يمارسها المستشرق على نفسه[5].

---

(١) Arkoun: «Apports et limites de l'orientalisme», in *Lectures du Coran*, pp. 18-23.

(٢) انظر كتاب ريجيس بلاشير: **مقدمة للقرآن**: Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, 2ème éd., 1959.

(٣) Burton: *The Collection of the Quran*, Cambridge University Press, 1977.

(٤) J. Wansbrough: *Qur'ânic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*; Oxford University Press, 1977.

(٥) راجع تفاصيل النقد الذي يوجهه أركون ليوسف فان إس *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, pp. 417-418. والملاحظ أن أركون كان قد ذكر كتاب المستشرق =

يسعى أركون أيضاً إلى البحث عن نقاط الالتقاء والتمايز بين المشروع الذي يتبناه والأعمال الحديثة التي ينجزها الاستشراق والتي يراها مفيدة وتسهم في بلورة رؤية تاريخيّة جديدة للإسلام ولنصوصه التأسيسيّة من قبيل دراسة جاكلين شابي: **رب القبائل**(١). والواقع أن محمد أركون يتحوّل من الحديث في كتابات عديدة سبق له نشرها عن القطيعة بين بحوثه والبحوث الاستشراقيّة إلى الحديث عن مكتسبات علميّة متراكمة من الممكن استثمارها كي يتم الانتقال إلى مرحلة جديدة من الدراسات القرآنيّة قوامها الالتزام بأمرين: **أوّلهما** إشراك جدّي وفاعل للمفكّرين المسلمين في هذه الدراسات المستقبليّة. **وثانيهما** أن تأخذ هذه الدراسات بعين الاعتبار مضامين الإيمان والشحنات النفسيّة التي يضيفها الفاعلون الاجتماعيّون في المستوى المعيش إلى المعطى القرآني(٢).

يتبنى أركون النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، وهو نقد يسعى أركون ووراءه هاشم صالح، معرّبه، إلى تطويع ترسانة من المفاهيم النقديّة الحديثة لدراسة الظاهرة الدينيّة الإسلاميّة. وممّا لا شك فيه، فإن الحرص على استنباط مفاهيم جديدة

---

= الألماني جوف فان إس الذي صدر بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٧ في ستة أجزاء حاملاً عنوان: **اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام**، معتبراً إياه حدثاً ثقافياً، ومنوّهاً بضرورة ترجمته إلى لغات المجتمعات الإسلامية كافة. راجع: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص ٢١٨.

(١) انظر: Jacqueline Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noésis, 1997.

(٢) *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, p. 419.

في اشتغاله على التراث الإسلامي وعلى النص القرآني هو الذي يغفر لأركون التكرار الذي يلاحظه القارئ المتابع بدقّة لما يكتبه مثلما يبرّر محدوديّة نتائج محاولاته التطبيقيّة[١].

وإذا كان خطاب أركون يعيد نفسه من خلال الإبقاء على التمفصلات الكبرى التي أقام عليها مشروعه للدراسات القرآنية، فإن صاحبه لا ينفك يطعّمه بالجديد الذي يطّلع عليه في حقول شاسعة ومترامية الأطراف تمتد من الانثروبولوجيا الثقافية إلى المدارس اللسانيّة المختلفة إلى الفلسفة الحديثة، على الرغم من أن هذا الجديد قد لا يتجاوز فيه أركون مرحلة إطلاع قارئه عليه أو التوصية والإلحاح بضرورة إدماجه في الدراسات القرآنيّة المستقبليّة.

إن ما يُحسب لأركون أن قراءته ينطبق عليها مصطلح القراءة الحيّة والمتحرّكة، ذلك أن صاحبها لا ينفك يصرّح أنها لا تزال في طور التبلور والتشكل. إنها قراءة تؤشكل[٢] ما هو بديهي وتزحزح[٣] المفاهيم التقليديّة من مواقعها لتفكيكها من النسق الذي ركّبت عليه في الوعي الإسلامي. إنه يحاول أن يخضعها باستمرار للتحدّيات التي تطرح على التاريخ المقارن للأديان، ويحاول أيضا إظهار القصور الذي لا يزال يعاني منه الفكر الإسلامي. ففيما يتعلق بالدراسات

---

(١) انظر: Arkoun: «Lecture de la sourate 18», in *lectures du coran*, pp. 103-126. ومما لا شك فيه فإن محاولة أركون التطبيقية لتحليل سورة الفاتحة (Lecture de la Fatiha, *Ibid.*, pp. 77-101) شاهدة على المنهج البنيوي والشكلاني الذي تبنّاه الفكر العربي في حقبة الثمانينات، وهي منهجية قوضتها التأويلية الحديثة والتداولية.

(٢) الأشكلة Problématisation.

(٣) الزحزحة déplacement.

القرآنية، يلاحظ أركون أن القراءات اللسانيّة والسيميائيّة والأدبيّة شهدت رواجاً كبيراً في العشرين سنة الأخيرة من دون أن يرافقها انخراط في تطبيق أدواتها على النص القرآني، فالفكر الإسلامي والدراسات القرآنية لا تملك على سبيل المثال معادلاً لدراسة نورثروب فراي: **القانون الكبير**[١].

إن نتائج هذا النقص وهذا التقصير تبدو واضحة في المستوى العملي، ذلك أن قضيّة المجاز على مركزيّتها وانعكاساتها اللاهوتيّة المباشرة تظلّ في حاجة إلى دراسات جديدة[٢] تخرج بالنص الدينيّ من الفهم الحرفي الضيّق إلى رؤية رحبة قوامها البحث في أدبيّة النص القرآني ومستويات التقبّل له خصوصاً وأن القرآن كبقيّة النصوص الكبرى يثير بشكل متزامن ثلاثة أفعال هي: الانفعال الروحي والجمال الأخلاقي ومتعة النص المقروء، مثلما يشكّل هذا النص مصدراً للقيم الكونيّة الكبرى كقيمة الحق والجمال والخير.

يقرّ أركون دونما مواربة بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب بالعربية تجرّأ على تطبيق اللسانيّات الحديثة على القرآن[٣]. وعلى الرغم من تأكيده على "انعدام الثورية" في النتائج التي وصل إليها أبو زيد مقارنة بما يُكتب في مجال اللسانيّات في العقدين الأخيرين، فإن حرّاس الأرثوذكسيّة الأشداء اتخذوا موقفاً

---

(١) Northrop Frye: *Le grand code. La Bible et la littérature*, I, Paris, Seuil, 1984; *La Parole souveraine. La Bible et la littérature II*, Paris, Seuil, 1994.

(٢) يذكر أركون أنه خطط لتأليف كتاب عن المجاز في القرآن لكنه لم ينجز إلى حدّ الآن. راجع: *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, p. 425.

(٣) *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, p. 426.

عنيفاً منه يماثل ذلك الذي اتخذ أثناء عرض محمد أحمد خلف اللّه أطروحته عن الفن القصصي في القرآن معارضين بذلك كل قراءة للقرآن تنظر إليه بصفته نصاً لغويّاً منفتحاً على شتى أنماط القراءة والتأويل(١).

إن القراءات الإيمانيّة والتقليديّة التي يطلق عليها أركون تسمية "المدوّنات التفسيريّة الأرثوذكسية" orthodox corpuses of interpretation والتي تدعمها المؤسسة الدينيّة تتسم بسمتين: **أولاهما** أنها حبيسة سياج دوغمائي مغلق dogmatic enclosure؛ **وثانيتهما** أنها ساهمت في تشكيل تراث الأمة الحيّ(٢)، وهي تبعاً لذلك في حاجة إلى دراسات تكشف عن المخيال المشترك الذي تنهض عليه المدوّنات التفسيريّة الكبرى كتفسير الطبري أو الرازي أو الطباطبائي أو ابن عاشور وتعرّي ركام القداسة الذي ران عليها، مثلما تسهم هذه الدراسات في إبراز العلاقات الكائنة بين النص الرسمي الناجز (القرآن والحديث) والنصوص التي انبنت عليه وفسّرته.

تكمن أهميّة مقاربة أركون على الرغم من المآخذ المنهجية العديدة التي يسوقها النقّاد في شأنها(٣) والتناقضات التي لاحظوها(٤)، أنها تسعى إلى رفع القداسة والأسطرة عن النصوص التي اكتسبت في

---

(١) *Ibid.*, p. 426.

(٢) *Ibia.*, vol. 1, p. 426.

(٣) انظر نقد نصر حامد أبي زيد لأركون في: **الخطاب والتأويل**، ص ١١٧ وما بعدها. وأيضاً علي حرب: **نقد النص**، ص ص ٦١ ـ ٨٨.

(٤) انظر: Mohamed Cherif Ferjani: «Les apports de Mohamed Arkoun a l'étude des faits religieux», in *Etudes Magrébines*, nº 13, 2001, pp. 14-21.

الضمير الديني مكانة مخصوصة وتوجّه نقدها إلى مجمل النظريات اللاهوتيّة واللغويّة التي شكّلها المسلمون منهجاً لمحاورة نصّهم. إنها مقاربة تنزل بالنص المقدس من تعاليه إذ هي تجري عليه القوانين التي يفترض أنها تجري على أي خطاب وتُفقد تبعاً لذلك النص الديني تلك الحصانة المانعة له من إجراء سنن القراءة عليه، وتلك ميزة اللسانيات من حيث أن قوانينها تنسحب على كلّ النصوص. غير أن مجرّد الحديث عن أطراف الخطاب الموجودة في القرآن من قبيل الباث / اللّه ، والمتقبّل الأول / الرسول ، والثاني / المؤمن، والتعامل مع الوحي بصفته عملاً إبداعياً ينشئه باث وتتفاعل في صياغته ذات فرديّة وأخرى جماعيّة يقوّض ضمنيّاً نظريّة الوحي الكلاسيكية.

إن الخيط الناظم لخطاب التجديد أنه ينبّه بشكل دائم إلى خطر القراءات الإسقاطية والتوظيفيّة التي تتعامل مع القرآن تعاملاً خارجيّاً يسمّيه فضل الرحمن بـ"التعاطي البرّاني مع القرآن"(١). كما أنه يدعو إلى المراجعة النقديّة للعلوم التي تشكّلت حول النص القرآني، وأهمّها علوم القرآن(٢) وعلم أصول الفقه وعلم الحديث والفقه.

---

(١) فضل الرحمن: **الإسلام وضرورة التحديث**، ص ١٢.

(٢) بالإمكان القول إنه ما من مفكّر حداثي إلا وتصدى إلى قضيتين مركزيتين من قضايا النص مندرجتين ضمن ما اصطلح عليه القدامى بعلوم القرآن هما مبحث النسخ ومبحث أسباب النزول. أمّا مبحث النسخ فلاتصال إشكاليات النص به ولتقاطعه مع قضايا علاقة النص بالواقع التحوّل والتبديل في النص. ويلاحظ أن كل المحاولات النقدية التأويلية الحديثة لا بد أن تجد نفسها وجهاً لوجه مع قضية النسخ في القرآن التي هي عنوان جليّ لتاريخية النص. أما علم أسباب النزول فيزوّدنا من خلال المادة التي يطرحها علينا بمادة جديدة تبيّن كيف كان النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً وتؤكد علاقة "الحوار" و"الجدل" بين =

وللبرهنة على المسارات التي يتعيّن على الفكر الإسلامي أن يسلكها، يقترح أركون إعادة النظر في العلوم الإسلاميّة التي شكّلت منهجاً وسبيلاً إلى فهم النص القرآني من بينها علم الناسخ والمنسوخ باعتباره من إنجاز الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة فكانوا مضطرين لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع تحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعيّة التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل. إن علم الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول وغيرهما تكشف عن التلاعبات الخطيرة التي يقوم بها العلماء في الوقت الذي يدّعون فيه الوفاء المطلق لمنطوق النص القرآني، كما أن ازدهار الأدبيّات المتصلة بهذه العلوم كان يخدم من ضمن الأهداف التي يخدمها تبرير مقالة علماء الدين الذين كيّفوا النص المقدّس وفق ما كانت تستدعيه وضعيّاتهم التاريخيّة.

نلمس وعياً جليّاً لدى تيّار المجدّدين بأن على الفكر الإسلامي

---

= النص والواقع. والمؤكد أن "أسباب النزول" ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب مثلما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص سواء في بنيته الخاصة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام. ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عما هو خارج النص ومن ثم يمكن اكتشاف "أسباب النزول" من داخل النص كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. انظر نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص**، ص ١١١ وما بعدها. وانظر: بسّام الجمل، **أسباب النزول**، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

المعاصر أن يتوّسل بأدوات تحليلية تمكّنه من تفكيك المفاهيم والنصوص والبحث في جذورها وكيفيّة ممارستها من قبل المحدّثين والأصوليين والفقهاء للكشف عن ركام الأنظمة المعرفيّة المكوّنة للثقافة العربية الإسلاميّة والناحتة لمفاهيمها وتصوّراتها.

وسوف نستعرض فيما يلي أنموذجاً من العلوم التي تناولها النقد الحديث وهو علم الحديث.

## ٣ ـ نقد العلوم الدينيّة: علم الحديث أنموذجاً:

لا شك في أن القرآن وإن كان نصّاً محوريّاً في الوجدان الإسلامي فإن الحديث النبوي أيضاً مثّل نصاً ثانياً لا يختلف عن الأول في كثير من الحالات إذ تعامل المسلم معه تقديساً وتأويلاً واستلهاماً، لا بل ساهم في وسم الحضارة الإسلامية بسمة "النصية". ونحن نعتقد جازمين أن النقد الذي مورس في شأن الحديث النبوي ورواته ومناهجه وطرق تبليغه قد قلب رأساً على عقب كل المسلّمات المتصلة بالنص الإسلامي التي كانت قد استقامت بناءً متماسكاً قبل أن تعصف به رياح الحداثة الفكريّة.

أمّا تنامي المواقف الأصولية اليوم الداعية إلى تحكيم النصوص في كلّ جزئيات الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والعقائديّة معلنة أنه لا اجتهاد في ما فيه نص وملغية كل دور للعقل في فهم تلك النصوص والتعامل معها تعاملاً نقدياً حرّاً، فقد ولّد لدى عديد الباحثين الجدد حرصاً واضحاً على تفكيك مرتكزات المواقف الإيديولوجية التي تشرّع لمقالتها بواسطة النص وعلى تحليل آلياتها الفكريّة.

لا شك في أن الدارسين المحْدَثين لم يكونوا أول من فتحوا

بصيرتهم على الثغرات التي تنخر البناء الذي شيّده علماء الحديث للمرويّات التي نُقلت عن النبي، فقد كان القدامى سبّاقين إلى ذلك وخصوصاً المعتزلة بما لاحظوه في شأن الحديث النبوي وفي شأن رواته وفي شأن درجة التعويل عليه في سن الأحكام.

إن المواقف القديمة وما كان يكتنفها من حيويّة ومن تفاعل حيّ وخلاّق مع اللحظة التي عاشها القدامى قد طُمست تاريخيّاً وتغلّب الفهم الذي رسّخه انتصار مقولات أهل الحديث، غير أن القداسة التي غلّف بها نص الحديث النبوي حقباً تاريخية طويلة لم تعد مانعة من إدراك التباس مدوّنة الحديث النبوي بالتاريخ.

وإذا كان الطبع والنشر للمؤلّفات الحديثيّة القديمة التي تخصّ مرويات الحديث وتاريخ الرجال والمصطلح وغيرها قد أسهمت في بلورة هذا الوعي، فإن الانفتاح على الكتابات التي ألّفها المستشرقون بدءاً من غولدزيهر ووصولاً إلى موتسكي، كل ذلك دفع إلى التنبه إلى أن الحديث كان ملتبساً بالتاريخ، وأن الخلاف رافقه منذ أن خضع للتناقل الشفاهي في عهد الصاحبة والتابعين ثم نما هذا الخلاف مع استشراء ظاهرة الوضع وظهور ملابسات عديدة أدّت إلى الزيادة في الحديث بالانتحال ومع بحث الفرق الدينيّة والمدارس الفقهيّة المختلفة عن سند نقلي لآرائها.

ولئن عُدّ الحديث النبوي نصاً تأسيسيّاً يلي القرآن منزلة وحجيّة، فإن هذه المنزلة لم يكن متفقاً عليها في العصر الإسلامي الأول. ذلك أن تراثنا الإسلامي يضمّ في طياته مواقف نقديّة كثيرة رفضت حجيّة الحديث وطعنت في أمانة نقلته وأهملت الحديث في التشريع منادية بأن يكون في القرآن غنى عن أحاديث وسنن يصعب التعرّف على

مدى صدقها. ولم يبدأ تأسيس منزلة السنّة إلا مع الشافعي (ت٢٠٤هـ) حين عمل على حسم الصراع الفكري والديني وركّز الأصول الفقهيّة في أربعة هي: الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس، فخوّله هذا الترتيب تثبيت مشروعيّة السُنّة بوصفها نصاً ثانياً لا يقلّ من حيث حجّيته عن النص الأول أي القرآن.

ينمّ الاهتمام بالإشكاليات الحافة بنصوص الحديث النبوي عن رفض للمقاربة التيولوجية والمثاليّة التي يرسّخها باحثون محافظون لا يعطون أهميّة لكون التراث قد تعرّض لعملية النقل الشفهي ثمّ عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. إن الرؤية المجدّدة في مجال الحديث النبوي تنهض على اعتبار نصوص الحديث النبوي مندرجة في سيرورة اجتماعيّة وتاريخيّة معقّدة. وهو ما يدعو إلى تفحص متأن لمقاييس المحدّثين التي اعتمدوها لقبول الرواية أو ردّها ضمن ما أطلق عليه شروط الراوي.

كانت ثورة المفكّر الحديث في النصف الأوّل من القرن العشرين على الحديث النبوي ثورة قد يؤججها حديث بدت لامعقوليته دامغة في وعيه الديني وقد داخلته الحداثة، أو رواية وقد ظهرت من دون ريب قطعيّة انتحالها، أو سيرة راو وقد بان في معيار النقد الحديث بداهة عدم التسليم بمضامينها. غير أن الفكر النقدي الجديد في نهاية القرن العشرين وبداية الألفيّة الثالثة وإن كان لا يعارض الثورة التي أعلنها العديد من المحدّثين منذ رشيد رضا وشيخه محمد عبده مروراً بأحمد أمين وطه حسين وصولاً إلى محمود أبو رية وكتّاب آخرين عديدين، فهو لا يكتفي بهذه الحدود النقديّة ولا بنتائجها. إن أصحابه يدركون قيمة هذا النقد الذي وجّه للحديث النبويّ ولرواته ويتلمّسون

النتائج الفكريّة والعقديّة الخطيرة التي ظهرت على صفحة الوعي الحديث نتيجة الثغرات التي صارت تنكشف على التدريج أكثر وضوحاً في منهج المحدّثين[1]. غير أنهم يطمحون إلى تجاوزه بالانخراط في مراجعة جذريّة لمنهج المحدّثين ولأدواتهم المفهومية ولمعاييرهم التي صاغوا في ضوئها مبادئ القبول والرفض للروايات المنسوبة إلى النبي.

لم يعد يكفي المسلم المعاصر ذلك العمل التوثيقي الذي يهتم في المقام الأول بالتأكد مما إذا كان كلّ راو من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث، وأن يكون قد لقيه لقاءً مباشراً وفي سنّ النضوج التي تسمح له بالأخذ والرواية وأن يكون الأخذ مشافهة لا من صحيفة، ويهتمّ في مقام ثان بالتحقّق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكلّ راو من الرواة على حدة. كما أنه لم يعد يكتفي بملاحظة أن الشروط والمقاييس الآنفة الذكر لم ينعقد الإجماع على ضوابطها بصفة مطلقة واختُلف في مدى تطبيقها بصرامة وموضوعية على كلّ الناقلين لنصوص الحديث النبوي وأن هذه الشروط كذلك لا تفي بالحدود النقديّة التي يروم الفكر النقدي الحديث بلوغها.

إن العمل النقديّ والتفكيكيّ البديل الذي يجري في شأن الحديث النبوي يتمثّل في إدراج منهج المحدّثين ضمن حدود العقل الشفهي الذي تصير فيه أفواه الرجال "القناة المركزية للعلم والمعرفة" حتى وإن توفّر المكتوب والمدوّن[2]، كما يتمثّل في مراجعة جذريّة

(١) راجع دراستنا: **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

(٢) J. Goody, «Lecture et écriture dans les sociétés», in: *E. U* (cd-rom).

للمفاهيم المؤسسة لمنهجيّة المحدثّين، من ذلك مفهوم "صحّة الحديث" باعتباره مفهوماً معقداً يتجاوز ما نصّ عليه علماء الحديث من أن الحديث الصحيح هو «الحديث المسند الذي يتصّل إسناده بنقل العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معلّلاً»(١)، لأنّ هذا المفهوم يخضع لفضاء معرفي أنتجه ولبنية متسقة في داخلها تعتمد عند الحكم في صحّة الحديث على عدالة الرواة وعلى ضبطهم وعدم غفلتهم أو تساهلهم في التحمّل وعلى عدم وجود علّة في الحديث قد تقدح في سلامته.

لقد صارت زاوية النظر إلى الحديث النبويّ ابستيمولوجيّة تتجاوز الصراع لإثبات صحّة حديث أو في المقابل البرهنة على تهافته، لأن صحّة الحديث أو بطلانه لا تعطّل فاعليته في الوجدان والسلوك كما لا تبرّئ الضمير الجمعي من انتحاله أو تبنّيه. صارت نصوص الحديث النبوي تطرح على الباحث قضايا عويصة في مستوى الشهادة التي ينقلها رواة الحديث وفي مستوى الملابسات التي أدّت إلى الزيادة في الحديث بالوضع والانتحال.

يشمل البحث الجديد أيضاً إعادة النظر في مدى انخراط الصحّابة وبقية الرواة في الوضع والاختلاق مع ما يعنيه ذلك أيضاً من إعادة النظر في مفهوم الصحبة. وغير خفيّ أن القول بتأخّر عملية الوضع وعدم شمولها العصر الإسلامي الأوّل صار مقالة مذهبيّة فقدت مصداقيتها في الفكر الإسلامي الحديث الذي صار يؤمن بأن جميع الفاعلين الاجتماعيّين في التاريخ الإسلامي عصرئذ كانوا يضعون

---

(١) ابن الصلاح: **علوم الحديث**، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ١١ ـ ١٢.

الأحاديث في إطار التنافس المذهبي القائم آنذاك، وقد أسهم الصراع القائم بين أهل الرأي وأهل الحديث في تضخّم المرويات وشجّعت السلطة السياسيّة الحاكمة على الوضع مستحضرة سلطة دينيّة جسّمها العلماء لها تأثيرها النفسي والديني في عقيدة الناس.

إنها رؤية نقدية جديدة تبنّاها الإسلام الإصلاحي وبلورتها كتابات كانت تستفزّ الضمير الدينيّ المحافظ والمؤسّسة الدينيّة التي كانت تحرسه[1]، ولكنّ المفكّرين الجدد جدّدوا من زوايا النظر إلى هذه المواضيع، وطبيعي والحال هذه أن تتجدّد الحلول والأجوبة التي اقترحوها.

لقد تنبّه الضمير الدينيّ الحديث إلى أن التقديس الذي أضفي على الصحابة أمر متأخّر في التاريخ الإسلامي. فالصحابة أنفسهم كانوا يضعون بعضهم موضع نقد، وينزّلون بعضهم منزلة أسمى من بعض، ويكفي ملاحظة تضارب علماء الحديث وتناقض معاييرهم. ذلك أن علماء الجرح والتعديل جعلوا تطبيق هذا المنهج واجباً على كلّ راو مهما كانت منزلته غير أنّهم وقفوا عند عتبة الصحابة فلم يتجاوزوها واعتبروهم جميعاً عدولاً لا يجوز عليهم نقد.

وإذا كانت هذه الإشكاليّة تعدّ من أعوص الإشكاليّات وأخطرها لسببين: **أوّلهما** لما يثيره طرح هذه القضية من أسئلة محرجة على الضمير الديني قد تقلب المسلّمات التي استقرّت عليها أفهام المسلمين، والسبب **الثاني** أنّ افتراض صدور الكذب في عهد النبي

---

(١) من ذلك مقالات محمد توفيق صدقي على صفحات مجلة **المنار** سنة ١٩٠٧ وقد حملت هذه المقالات عنوان: «الإسلام هو القرآن وحده» ولدت ردوداً شديدة عليها.

يطرح بين الباحثين المعاصرين خلافاً حاداً حول مدى الصدق الذي نقل بواسطته الصحابة الأحاديث وصولاً إلى نصوص الوحي ذاتها، فإن الإسلام التجديديّ تجاوز البحث التاريخي المجرّد لسيرة الصحابة[١] إلى رؤية أعمق لقضيّة صحّة الحديث وقضيّة الوضع. لم تعد الإشكاليّة مرتبطة بالأصول الصحيحة التي تمّ تعكير صفوها بل أضحت متّجهة إلى محاولة رصد العوامل التي ساهمت في تضخّم مدوّنة الأحاديث النبويّة، وصارت الدراسة منفتحة على الدلالات والوظائف التي توفّرها هذه الأحاديث الصحيحة منها والموضوعة على حد السواء.

كما تم عقد الصلة بين التطوّر الذي عرفه الفقه الإسلامي وتضخّم الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ، فاعتبر الكم الهائل من الأحاديث ذات المضمون الفقهي نتيجة منطقيّة للضغط الكبير الذي مارسه المحدّثون على المدارس الفقهيّة التي اضطرّت بدورها إلى اعتماد منهج مماثل[٢].

أمّا نقد منهج الإسناد فعلامة دالة على التحوّلات التي تخترق

---

(١) راجع بحثنا: «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي»، ضمن ندوة **المسلم في التاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

(٢) الجدير بالذكر أن جوزيف شاخت في كتابه **أصول الشريعة المحمدية** قدّم إضافات دقيقة في دراسة العلاقة بين تضخم الحديث ونموّ الفقه، بيد أن البحوث الاستشراقية الجديدة وخصوصاً أعمال موتسكي هي بصدد مراجعة مثل هذه النتائج. انظر:

- J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

- H. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, Brill, 2001.

مناهج المعرفة التقليديّة، ذلك أن عدم الرضى بالأسانيد من شأنه أن يقوّض نظرية الخبر التي نهضت عليها العلوم الإسلامية.

وإذا استحضرنا أن كلّ نصّ يتضمن إخباراً عن قول أو حدث أخضع للأصول التي وضعها أهل الحديث من جرح وتعديل (باعتبار أن النصوص المقدسة لا تختلف في خضوعها لتمحيص صحة متونها عن هذه الأصول. ذلك أن القرآن قد نُقل اعتماداً على عصمة المبلّغ وصحة التبليغ، كما اعتمد في صحة نقل الحديث على عدالة الرواة أي كفاءتهم العقدية والعلميّة وتسلسلهم الصحيح. ومثلما ترسّخ منهج الجرح والتعديل واعتماد الإسناد في علم الحديث ترسّخ بدرجة موازية في الكتابة التاريخية)، أدركنا حجم التحوّلات الإيجابية التي تشقّ الوعي الإسلامي الجديد.

لاحظ عددٌ كبير من المفكّرين في العصر الحديث قصور منهج المحدّثين في نقد النصوص وأبرزهم في العصر الحديث: محمود أبو رية، ولكن منهجه كان محدوداً وكان يحارب الحديث بالحديث. أمّا الكتابات اللاّحقة عليه فعمّقت النظرة إلى الحديث النبوي وإلى الآليات التي تتحكّم في منهج المحدّثين وإلى المسلّمات التي تحكم الموقف من الخبر الشرعي بفضل استيعاب المفكّرين المحدثين لمقتضيات المنهج التاريخي، وبفضل الحسّ النقدي الذي يتوّفرون عليه، وبفضل الأدوات المنهجية الحديثة وخصوصاً تلك التي أتاحتها الثورة المعلوماتيّة الحديثة في التعامل مع نصوص التراث.

وصفوة القول إننا نلمس اليوم رفضاً قاطعاً لإضفاء قداسة زائفة على منهج بشري تمّت صياغته في فضاء معرفي مخصوص، وموقفاً ينادي بإعادة النظر في مناهج علوم الحديث وفي كتب الحديث التي

تشكّلت وفق هذا المنظور. وهو رفض سينعكس بلا ريب على مواقف الباحثين من مدى التسليم بما حوته كتب الصحاح من أحاديث وتأثير العوامل السياسية والاجتماعية والدينيّة في اختلاق أحاديث نُسبت إلى النبيّ ومدى قدرة منهج علماء الحديث على تنقية مدوّنة الحديث التي وصلت إلينا من كلّ ما من شأنه أن يضعها موضع تساؤل وإعادة النظر.

كما نلاحظ أن الفكر الإسلامي الحديث لم يعد يكتفي بسقف التفكير الذي عبّر عنه مفكّرون محدثون كطه حسين وأحمد أمين ومحمود أبو رية في مناقشة متون أحاديث الصحاح على ضوء نتائج العلوم الحديثة. بل نلمس في منازع التجديد في الفكر الإسلامي الحديث جهداً دؤوباً لفهم كيفية تمثّل الضمير الإسلامي الحديث لموروثه الديني من خلال تفحّص الصلة الوثيقة المقرّرة بين صحّة الأخبار المنسوبة إلى النبيّ والرجال الذين نقلوها وهم بالأساس صحابة الرسول.

كما نلمس تحوّل الاهتمام من الدعوة إلى عدم قبول العدالة المطلقة لكل الصحابة، وهو المطلب الذي حمل لواءه تاريخياً الشيعة ووجد صدى لدى الباحثين من ذوي الحسّ النقدي من أمثال محمود أبو رية أو أحمد أمين، إلى دعوة أكثر عمقاً وجذريّة وتحمل سمات رؤية طعّمتها المقولات الإنسانيّة الحديثة في خصوص آليّات الرواية ودوافع الذات التي تحمل على الإخبار عن الذات أو عن الآخرين. إن الرؤية الحديثة صارت تضيق ذرعاً بالحدود الأخلاقيّة التي فرضتها المفاهيم القديمة كمفهومي العدالة والضبط. ولا يعني مثل هذا الضيق جحوداً لجهود القدامى، فقد

كانت هذه المعايير صالحة طالما كانت المقتضيات التاريخيّة منسجمة معها. أمّا اليوم فقد صار من البيّن أن مسألة عدالة الصحابة هي مسألة وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يجري التشكيك في أمانة صحابة الرسول وفي صدقهم. ذلك أن الشكّ إن بلغ حدّ الارتياب في نزاهة الصحابة فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي لأنّ الصحابة هم الذين رووا القرآن ودوّنوه، وهم الذي رووا الحديث فأخذته عنهم العصور، وهم الذين رووا السنة للتابعين. لذلك قرّر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتّفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم كما أنه ليس هنالك حدّ طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا ننزّه الأوّلين عن الانتحال ونشكّ في الآخرين.

ينهض الإسلام التجديدي على موقف جديد من مسألة الوضع. فالأحاديث ذات المضامين السياسيّة والعقائديّة بصفة خاصة والأحاديث الموضوعة بصفة عامة، لا يقلّل انتحالها من قيمتها التاريخيّة لأنها وليدة ظروف تاريخيّة واجتماعيّة معيّنة، وبالتالي فهي تعكس عقلية واضعيها وأفقهم الذهني وتكشف عن حدود المسموح التفكير فيه والمجالات التي لم يكن التفكير فيها أو نقدها أمراً ممكناً في ظلّ الثقافة التي كانت سائدة.

تتعرى في منظور النقد الحديث تلك الهالة المصطنعة التي أحاطت بتقويم جهود نقّاد الحديث. ومن دون استنقاص من قيمة تلك الجهود وكذلك من دون تضخيم من شأنها، فإنها لا تعدو أن تكون عملاً توثيقيّاً خاضعاً لفضاء معرفي أنتجه ولحاجات عمليّة أنتجته وهي

في نهاية المطاف لا تفي بالمقتضيات المعرفيّة الحديثة، كما أن مرويّات الحديث النبوي هي على حدّ تعبير عبد المجيد الشرفي: «تمثّل محدود وغير بريء البتة لعدد من أقوال الرسول ومن أفعاله»[1].

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، فصل «الحديث النبوي».

# الفصل الثالث

# الموقف من القيم الحديثة

تنبني القيم التقليدية على المحافظة والثبات ذلك أنها تخشى التجديد وتنهى عن الابتداع وتنفر من الاختلاف والتعدد. غير أن العصر الحديث الذي اخترقته الحداثة أخلاقيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وحتى جماليّاً ورمزيّاً اتسم بانتشار قيم جديدة قامت على نقيض القيم القديمة وأهمّها قيم المساواة والحريّة والتسامح والديمقراطية.

ولقد صارت هذه القيم من مكوّنات التعدّدية الدينيّة والمذهبيّة والسياسيّة التي تلتزم الأنظمة الحديثة برعايتها طوعاً أو كرهاً، بل وبالخصوص لأن القيم المتصلة بالحريّة وخصوصاً حرية التفكير وحرية المعتقد أصبحتا من القيم التي تؤمن بها قطاعات واسعة من المجتمع إيماناً راسخاً، وصارتا من مكوّنات الضمير الحديث يعسر على أية سلطة دينيّة أو سياسيّة قمعهما وتجاهلهما[١]. ولا شك في أن الثورة الاتصاليّة التي صار يشهدها العالم بشكل متزايد جعلت القيم الحديثة تتجاوز الحدود الجغرافيّة لها وتكتسب بعداً كونياً.

لقد أضحت القيم الحديثة تخترق المنظومات التقليديّة وتفرض

---

(١) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ٧٩.

نفسها بواسطة هذه الوسائل الحديثة، ولعل أهمّ سمة تتميّز بها أنها صارت تتّجه إلى الفرد بعد أن كانت تتّجه إلى المجموعة. وإذا استحضرنا أيضاً أن من أهمّ المتغيّرات التي طرأت على سبل التفكير والاجتماع والتي فرضتها الحداثة في العصر الحديث المنزلة المخصوصة للشخص بعد أن كانت السيادة للجماعة والأمّة حتى أضحت الحرية الذاتيّة والمسؤوليّة الشخصيّة مقدّمة على الانسجام الاجتماعي، فهمنا كيف مثّلت القيم الحديثة تحدّياً حقيقيّاً للمؤسّسة الدينيّة التقليديّة وللفكر الديني المحافظ.

يتجاوز الإسلام التجديديّ الدعوة المحتشمة التي أطلقها الفكر الإصلاحي لتبني بعض القيم الحديثة والمنادية بالتوفيق بين القيم الإسلامية القديمة والقيم الغربيّة الحديثة والمصالحة بينهما درءاً للانفصام، مثلما هو يفارق موقف المتحمّسين لإثبات أن الإسلام لا يتناقض مع هذه القيم. الموقف **الأول** تلفيقيّ ومن المعروف اليوم أن الفكر التوفيقي الذي تبنّاه الفكر الإصلاحي والعديد من المفكّرين المنتمين إلى القرن العشرين لم يستطع أن يصمد طويلاً أمام المستجدّات التي طرأت على العالم الإسلامي، إذ سرعان ما صارت الأسئلة تطرح على الوعي الإسلامي الفرديّ والجماعيّ مربكة محيّرة من دون أن تجد إجابات شافية عنها. أمّا الموقف **الثاني** المؤسلم لهذه القيم من دون وعي حقيقي بالبون الشاسع الذي يفصل على سبيل المثال الشورى الإسلاميّة عن الديمقراطيّة كما تبلورت في الفكر الغربي، فإنه موقف فقَدَ جانباً كبيراً من مصداقيّته وظهر جليّاً أن هذه المطابقة لا تولّد غير تأبيد الوهم بمطابقة قيم قديمة تنتمي إلى منظومات مجتمعيّة تقليديّة مع قيم حديثة تتأسس على رؤى مغايرة.

وبالإضافة إلى أن كتابات المجدّدين تكشف عن دعوة جليّة وواضحة إلى تبنّي قيم جديدة ما زال العرب والمسلمون متردّدين في شأنها، فإننا نلاحظ مسعى جديداً لاستبطان في غاية العمق لجانبين بشكل متواز: **الأول** هو البحث التشريحي العميق لنظام القيم الذي انبنت عليه الحضارة العربيّة والإسلاميّة والتمييز بين ضربين من القيم: قيم قرآنيّة حملتها الرسالة المحمّديّة وقيم اجتماعيّة تاريخية بلورها اندراج الإسلام في التاريخ. أمّا الجانب **الثاني** فيتصل برؤية عميقة وفاحصة لمنظومة القيم الحديثة، تلك التي صارت عنواناً للإنسان الحديث وللمواطنة الحقيقيّة وخصوصاً تلك التي تندرج ضمن ما يعرف بمنظومة حقوق الإنسان مثلما يتصل هذا الجانب الثاني بالبحث في السبل التي تيسّر انخراط الإنسان العربي والمسلم في حداثة حقيقية ودخلنة لهذه الحقوق.

وفي هذا الخطاب الجديد نجد أن القيم التقليدية تتعرّض لنقد شديد ولعمل جذري غرضه البحث في مدى انتسابها إلى النصّ القرآني ووفائها للرسالة المحمّديّة ودور الفقهاء في صياغتها.

إن البرهنة على تاريخيّة هذه القيم وانتسابها إلى الثقافيّ تعبير عن فقدانها تلك المشروعية التي كانت لها في السابق. أمّا اليوم فإننا نلاحظ أن رياحاً عاتية تعصف بها ممثّلة في القيم الحديثة التي صارت محكّاً جديداً يُسائل بها المسلم المعاصر ذاته ووجوده ويزن بها شؤون حياته. يسعى الخطاب الجديد في رؤيته هذه إلى القطع مع الخطاب التبجيلي للذات وتعويضه بخطاب الفكر الجادّ والمسؤول الذي يتحمّل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلميّة ومسؤوليّة مواجهة مطلب المعاصرة وذلك بمواجهة جريئة للذات

وبتضامن إيجابي خلّاق مع القيم الحديثة.

إن الكتابات الدفاعيّة التي تضع على عاتقها وظيفة الدفاع عن الإسلام وعن القيم الإسلامية ضدّ المستشرقين والملحدين ومن تسميهم بأعداء الإسلام وتلامذتهم من المتغرّبين، أو الذين يتبعون خطى الغرب في بحوثه ومناهجه ورؤاه، أو أولئك الذين يعمدون إلى إسقاط مناهج غريبة على أهل الإسلام، إنما تعكس من حيث لم يرد أصحابها خطورة المواجهة التي صارت اليوم حتميّة بين خطاب تقليدي يظلّ صامداً ظاهرياً بفضل الحماية التي توّفرها له المؤسسة الدينيّة وممثّلوها وقيم جديدة لا عهد للأسلاف بها صارت أكثر تناسباً مع متطلّبات الحياة الحديثة وأضحت عنوان الإسلام الجديد وجوهر خطابه.

لقد صارت القيم الحديثة وبالخصوص قيم المساواة والتسامح وحرية الفكر والحرية الدينيّة مطلباً ملحّاً في الضمير الديني الحديث. إنها ليست ترفاً يدعو إليه بعض المثقفين ثقافة غربيّة بل ضرورة وواحد من المقتضيات اللازمة للمعاصرة.

ولكن كيف يصير هذا التبني ممكناً ومقولة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان اعتراضٌ توظّفه المؤسسة الدينيّة والمحافظون إجمالاً لمجابهة كل نزوع جديد لإخضاع الإسلام للتحوّلات الحديثة؟

إن هذه المقولة، مقولة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، لا تتعارض لدى العديد من المفكّرين مع منطق تحديث الفكر الإسلامي، ذلك أنه من الممكن الاحتفاظ بها لكن بشرط تحديد جديد لمفهوم الإسلام ولعلاقة هذا الإسلام بالتاريخ ومن ثم تحديد العناصر التي من شأنها أن تكون قيماً خالدة لا تشكّل عقبة في وجه تحيين الرسالة

واستجابتها للمقتضيات المعرفيّة من جهة وتعبيرها أيضاً عن نزعة الضمير الدينيّ الحديث إلى المواءمة بين موروثه الدينيّ والقيم الحديثة من جهة أخرى.

لا شك في أن الدعوة إلى أن تكون المجتمعات الإسلاميّة مجتمعات تعيش الحداثة الفعليّة لا الحداثة المبتورة التي تكتفي باستهلاك المادي منها لا تتعدّاه كما هو شأن الإسلام الخليجي، إسلام النفط، كانت دعوة تقتضي التركيز على شروط لتحقّقها لعل شرطَيْ الحرية والمساواة إحدى ركائزها.

كيف تتحقّق حريّة الإنسان المسلم؟ بل كيف تتحقّق إنسانيّته؟ ثم كيف يمكن تجذير هذه الحريّة في السياق الإسلامي وكيف يمكن أن تتناسب مع تراث إسلامي ما زال يلقي بظلاله على القيم المجتمعيّة السائدة؟ وكيف يمكن الدفاع عن مبدأ المساواة بين بني الإنسان وتجذيره في السياق الإسلامي من دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو المنزلة الاجتماعية؟ لنبدأ أولاً بمطلب الحريّة.

## I - في الحريّة

يجمع المفكّرون المجدّدون على لزوم تبني الحريّة بوجوهها المتعددة مكسباً إنسانيّاً كونيّاً لا غنى للمسلم في العصر الحديث عنها. وإذا كان من المعروف أن الحريّة في القديم إنما كانت وجهاً واحداً مقابلاً للعبودية، فإنها أصبحت اليوم حريّات، تبلورت منها على وجه الخصوص حرّيتا التعبير والمعتقد أسّين مركزيّين لمن يروم التحديث الفعليّ.

### ١ ـ حرية التفكير

أما حرّية التفكير فيدافع عنها الفكر الإسلامي الجديد دفاعاً مستميتاً باعتبار أن وجودها إلى جانب حريّة التعبير وحريّة الكتابة والنشر هي من المقتضيات التي يتأسّس عليها كلّ مجتمع حديث. فلا غرو أن يصير المجتمع التحرّري مطلباً تحديثيّاً ذلك أنه هو وحده القادر على تكسير القيود الفكريّة على مستويين: **الأوّل** بتخلّص المجتمع المدني من قيود الحكم السّياسي ومراقبته، **والثاني** بتخلّص المجموعات الجزئيّة والأفراد من قيود المجتمع المدني. والانفصالان هما الشرطان الأساسيان لحريّة الفكر[١].

إن المسلم المعاصر في حاجة ملحّة إلى حرية التفكير وحرية البحث في التراث الديني بوصفها شرطاً أوّلياً للتجديد. وهذه الحريّة لا ضمان لها إلا برفع الحصار عن العقل في ممارسته للحرية. وإذا كان هذا هو الشرط الأوّلي للتجديد، فإن آفاق التجديد يجب أن تكون في نظر نصر حامد أبو زيد «بلا ضفاف»[٢]. فالحديث عن ضرورة وجود مناطق فكرية آمنة بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحرّ هو مقدّمة الحجر على العقول، وممارسة سلطة رقابيّة ليست من جوهر رسالة الإسلام. يجب إذن أن تتسع دعوة التجديد لتشمل كل مجالات الفكر والإبداع، وأن تتسم بقدر هائل من التسامح مع كل تفكير حتى وإن أخذ به الجموح، أو صوّره البعض على أنه شذوذ وخروج على الإجماع.

---

(١) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ٤٤.

(٢) أبو زيد: **تجديد الخطاب الديني**، مرجع سابق.

إن الحريّة وخصوصاً حريّة التفكير هي وحدها التي تحمي نفسها وتحمي المجتمع من التآكل ومن التستر على أي فساد يحتمي بمقولات زائفة من قبيل الحفاظ على الهويّة وحماية القيم الأخلاقيّة. ذلك أن "مجتمعات الثقة" وعمادها الحريّة الفكريّة قادرة على التحصّن ضد الجمود والتحلّل في آن واحد. مثلما أن حريّة التفكير تستلزم بداهةً الدفاع عن حق الآخرين في التفكير وفي الاختلاف. يقول الطالبي: **هكذا فهمت رسالة الإسلام، ولا أفرض فهمي على أحد**[١].

وطبيعي أنه لا حريّة من دون تجاوز فعلي لمبدأ الإجماع الذي ساد التاريخ العربي والإسلامي خصوصاً وأن خرق الإجماع - في أي مجال - يكون عادة بداية لتأسيس إجماع جديد، وهذا جوهر التقدم. ولا شك في أن الإعراض الملحوظ عن التشبث بحجّية الإجماع يعكس رغبة المسلم الحديث في التطلّع إلى بناء الحاضر والمستقبل من دون التقيّد بحلول الماضي ومن غير أن تكون آراء القدامى أفقاً لا يطال.

يتساءل نصر حامد أبو زيد عن معنى الفكرة التي تكون كافرة مُحَرّمة في وقت ما والتي تصير حاضنة للتطوّر والتغيير في وقت آخر[٢].

أليس هذا هو معنى الصيرورة والتطوّر من خلال ممارسة مستمرّة للنقد، لا كما يشيع الفكر المحافظ أن كل تجديد وتغيير هو ابتداع وخروج عن ضوابط الملّة؟

---

(١) الطالبي: **عيال الله**، ص ١٩٠.

(٢) أبو زيد: **تجديد الخطاب الديني**، مرجع سابق.

إن الفكر الإسلامي الجديد في حاجة مؤكدة إلى حماية حق الخطأ في الاجتهاد والتجديد، والتعبير عن الرأي. وإذا كان حقّ الخطأ محصّناً في الفكر الإسلامي بالمكافأة، فإنه من قبيل التناقض المنطقي أن يكون التجديد مرهوناً بعدم مفارقة الإجماع من جهة، ومرهوناً بشرط عدم الخطأ من جهة أخرى. إن المناداة بحرية البحث والتفكير تقتضي ضمناً وجود مجتمعات ترتكز بدورها على الحريّة وعلى العدالة، وليس غريباً أن تتحول الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني دعوةً إلى الحريّة وإلى أن تكون الممارسة السياسيّة بدورها قائمة على الحريّة.

ينهض خطاب التجديد على تجاوز المرحلة التي اختطّها علي عبد الرازق منذ سنة ١٩٢٥ بكتابه **الإسلام وأصول الحكم**. إنه تحوّل من الدعوة إلى إنهاء القداسة التي غلّفت المؤسسة السياسية في الإسلام إلى الدعوة إلى التحديث السياسي الفعلي.

إن الجهد القائم على تطوير الخطاب السياسي وتحديثه متصل بثلاثة جوانب: **أوّلها** تنامي الدعوات الأصولية إلى إحياء مؤسسة الخلافة .**ثانيها** النقد الجذري الذي وجّهه المفكّرون المجدّدون للممارسة التاريخيّة الإسلاميّة ومن بينها الممارسة السياسيّة التي كان الاستبداد والانحراف عن مقاصد الإسلام الحقيقية جوهراً مصاحباً لها. **ثالثها** تبنّي قطاع واسع من المثقفين في البلاد العربية والإسلامية للقيم الحديثة كقيم العدل والحرية. وغير خفيّ أن هذه القيم هي في تعارض تام مع الممارسة السياسية الاستبداديّة والكليانيّة. أصبح الشعور حادّاً بأنه لا تجديد من دون ديمقراطيّة ومن دون حريّة تعبير وحريّة تفكير. لقد صارت حقوق الإنسان مطلباً جوهريّاً لا غنى عنه ولا مساومة فيه.

وطبيعي أن ينشأ عن بداية دخلنة حقوق الإنسان أن تصير النظرة الغالبة إلى المؤسسة السيّاسيّة هي النظرة الناقدة التي تتبرّم تبرماً شديداً من ضروب التملق والرياء سواء تلك التي ربطت تاريخياً المؤسسة السياسيّة بالمؤسسة الدينيّة، أم تلك التي أقامت علاقة عموديّة وتراتبيّة صارمة بين الحاكم والمحكوم كانت عماد النظام الاجتماعي في المجتمعات التقليدية[١].

يتحدّد موقف الإسلام التحديثي من المؤسسة السياسيّة بالمعطيات التالية:

١) تجاوز النقاش الذي افتتحه علي عبد الرازق حول نظام الخلافة في الإسلام وفكّ الصلة بين الدين والسياسة باعتبار أن المسألة قد حُسمت وأن مؤسسة الخلافة قد ولّت وانقضت.

٢) التأكيد على ضرورة ترسيخ أُسس الدولة الحديثة، وهو مطلب مركزيّ رافق التحوّل من حركات التحرّر الوطني من الاستعمار إلى جهود بناء الدولة الحديثة.

٣) عدم التفريط في القيم السياسيّة الحديثة المركزيّة كالديمقراطيّة والتداول على السلطة المؤديّة إلى التحديث السياسيّ.

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، «الحكم في الحضارة العربية الإسلامية وحقوق الإنسان»، **المجلة العربية لحقوق الإنسان**، ع٨، ٢٠٠١، ص ص ٤١ ـ ٥٣ وأيضاً ص ص ٧٤ ـ ٧٦؛ ومحمد الحداد، «التراث العربي في السياسة والتنظيرات الدينية المعاصرة في مسألة الحكم»، **المجلة العربية لحقوق الإنسان**، العدد نفسه، ص ص ٧٩ ـ ١٠٣؛ وانظر أيضاً: عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، مرجع سابق؛ وسليم اللغماني وعلي المزغني: **مقالات في الحداثة والقانون**، مرجع سابق.

٤) الموقف الإيجابي من العلمانيّة باعتبارها قدراً لا مفرّ منها اليوم للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥) التنبّه إلى الآثار السلبيّة التي أنتجها الإسلام النفطي[١]، وهو إسلام سياسي يصدّر أنموذجاً مخصوصاً لنظام الحكم وللنظام الاجتماعي.

يصير فكّ الارتباط بين الدين والسياسة مقدمة أساسيّة للتناغم مع القيم السياسيّة الحديثة. ليس ثمة تجربة سياسيّة مثاليّة تُستلهم ولا أنموذج سياسي يُحتذى: الديمقراطيّة وقواعد الانتخاب العام المباشر وسيادة الشعب... هي السبل اليوم الأكثر مناسبة وملاءمة لتعيين المؤسسات المؤهلة لسنّ القوانين والسهر على تطبيقها.

إننا إزاء رؤية جديدة تناقض تمام المناقضة الرؤية التي يتبنّاها الإسلام التقليدي السنّي على وجه الخصوص. وهو ما يعكس نزوع الأجيال الجديدة إلى مؤسّسات سياسيّة تتمتع بالتمثيلية والمصداقيّة وتقوم على الديمقراطيّة واحترام حقوق الإنسان وينهض بديلاً عن النظم السياسية القائمة في كثير من البلدان العربية المستمدّة من خبرتنا بالسّلطة "الطبيعيّة" الأبويّة، ومن تقاليد المجتمع الأسري والقبلي وهي التقاليد التي سادت كلّ تاريخنا الاجتماعي[٢].

يعدّ الانشغال بتصحيح العلاقة بين الدين والدولة مشغلاً ثابتاً في كتابات المجدّدين. فالاضطراب بين الطرفين والاختلال في وظائف الدولة ومهمّاتها المتعلقة بإدارة الشأن العام وتدبيره ما اتصل منه

---

(١) انظر: جابر عصفور، «إسلام النفط والحداثة»، ضمن ندوة **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص ص ١٧٧ ـ ٢٠٨.

(٢) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ١٧.

بالوجود السياسي أو الأخلاقي والرمزي. . . كلّ ذلك يملي على خطاب التجديد طرح تصوّرات جديدة للعلاقة بين الدولة والدين خارج ما استقرت عليه التجربة الحديثة للدولة من استعمال الدين في اتجاهين: إمّا النبذ والإقصاء أو الاستيلاء والاستعمال. وفي نظر رضوان السيد: «لا تستطيع دولتنا الاستيلاء على الإسلام أو نبذه أو الحياد إزاءه. لا بدّ أن تحتضن الدولة الدين باعتباره قوّة غامرة ومؤسّسة رئيسيّة من مؤسسات المجتمع»[١]. أمّا محمّد الشرفي فيذهب إلى أن الفصل بين المؤسّستين السياسيّة والدينيّة لازم وأن المؤسّسة الدينيّة لا بدّ أن تصير سلطة رابعة تتمتّع بالاستقلاليّة على غرار أنموذج الكنيسة في الغرب[٢].

من جانب آخر، يعمد الإسلام الجديد إلى خلق مصالحة بين الإسلام والقيم الحديثة. فالإسلام لا يولّد بالضرورة ثقافة معادية للقيم الحديثة عموماً وللديمقراطيّة على وجه الخصوص. وهذا يعني في نظر المتبنّين لأطروحة المصالحة هذه أن الأصوليّة الدينيّة التي ما انفكت تروّج ليست قدراً محتوماً باعتبار أن أسبابها تجد لها تفسيراً في الظرفيّة الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. إن هذا الطرح يقتضي التمييز بين الإسلام والإسلامي[٣]. الإسلام في منظور محمد الشرفي: «دين شعبي

---

(١) راجع رضوان السيد: «خطاب التجديد والتغيير والاستضعاف»، مجلة **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٢، ص ٤٥. والكتاب صدر في الأصل باللغة الفرنسية: Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٧.

هادئ، إذ هو أوّلاً وأساساً دين، أي عقيدة وإيمان، بل إجابة عن سؤال مؤرّق يخص الحياة والموت، وهو سبيل ناجعة لتهدئة قلق الوجود... رسالة محبة ومساواة، رسالة إخاء وسلام... رسالته إنما هي رسالة سلام ووفاق»[١].

إن حريّة التفكير لا تنفصل عن حريّات أخرى أهمها حريّة الاعتقاد، ذلك أن من أسس حريّة الفكر تمكين الفرد من التفكير ضدّ المعهود والمألوف وقصر المعهود اللاّزم في أضيق رقعة ممكنة. وذلك يعني أن المجتمع يفوّض للفرد أكثر ما يمكن من الأمور الاعتقاديّة وما يترتّب عليها من رموز وتعبيرات ظاهرة، ويتخلّى عنها. أي أنّ اللّحمة الثقافيّة المشتركة التي لا بدّ منها تتقلّص شيئاً فشيئاً أو تفقد جانباً عظيماً من صبغتها الآمرة، لتتحوّل إلى الدّائرة الشخصيّة، فتخرج من الضّمير الشمولي الموضوعي لتحتلّ الضّمير الفردي. فالمجتمع التحرّري هو الذي يخفّف من الكيان الكلّي و يتخلّى جزئيّاً عن جوانب الذّوق والفنّ والاعتقاد الدّيني والفلسفي والأزياء واللّباس والحياة العاطفيّة، لفائدة الفرد[٢].

بيد أن مثل هذا التصوّر لمبدأ حرية الضمير وحرية الفرد وعدم التفويت في حق الإنسان في التفرّد وتحقيق ذاته يتعارض تعارضاً جذريّاً مع مبدأ الانسجام الجماعي الذي حرصت المؤسّسة الدينيّة على تأبيده. لذلك يضع إسلام المجدّدين على عاتقه مهمّة النقد الجذري العميق للمؤسّسة الدينيّة بغرض فهم السيرورة التاريخيّة التي أدّت في تاريخ الإسلام إلى تشكّل هيئة دينيّة تنطّحت لفهم الدين وتأويله وتدبّره

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢) عياض بن عاشور، **الضمير والتشريع**، ص ٢٣.

ولتحليل مجمل العوامل الاجتماعية والاقتصاديّة التي كانت فاعلة في تشكيل متخيّل إسلاميّ فعّال أنتج، ولا يزال يعيد إنتاج، صورة متوهّجة متعالية لفئة عدّت مؤهّلة دون سواها للحديث عن الإسلام وباسمه وتستمدّ مشروعيتها الاجتماعيّة والدينيّة من النص التأسيسي وتؤسّس نفوذها من التأثير الذي تمارسه على جموع المؤمنين الماديّ منه والرمزي.

إن هذا الفهم الجديد يتجاوز تلك "الثورة الجامحة" التي عبّر عنها الفكر العربي والإسلامي الحديث في مواجهة المؤسّسة الدينيّة بدءاً من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا مروراً بخالد محمد خالد ووصولاً إلى محمد النويهي[1].

الخطاب الديني الجديد يأخذ في الحسبان أن ما حدث في الإسلام من تشكّل سلطة أعطت لنفسها حق الحديث باسم اللّه وتسطير سبيل الإيمان القويم هو من طبيعة كلّ ديانة أي هو قاعدة أصبحت من البداهة بمكان لدى علماء الأديان، وهو شأن طبيعي يصيب الديانة متى انتقلت من وضعيّة الدعوة إلى مؤسّسة وإلى ممارسة يوميّة تشمل أعداداً متزايدة من المؤمنين.

تكشف القراءة التاريخيّة عن الدواعي التي ولّدت الحاجة إلى فئة عالمة عدّت نفسها مؤهّلة لفهم الشريعة وتأويلها واتخذت لنفسها دور الوساطة بين المؤمن وربّه في تنظيم شؤونه الروحيّة.... وهي وضعية لا تقتصر على الإسلام فحسب بل نجد لها وجوهاً وإن اختلفت في تشكيلاتها وتمظهراتها وتعبيراتها الرمزيّة في المجتمعات الكتابية

---

(١) يمكن الرجوع إلى: خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، القاهرة، د. ت؛ محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، بيروت، ١٩٨٨.

عموماً، تلك التي استند الدين فيها إلى كتاب مقدّس وعاش المؤمنون به وضعاً تأويليّاً فرض عليهم باستمرار أن يبحثوا فيه عمّا يعطي وجودهم معنى وما يجعل لمعادهم غاية تنشد. فكلّ المجتمعات ودونما استثناء عرفت هيئة كهنوتيّة قام عليها دينها وانتظمت عليها هيئتها الاجتماعيّة واحتكرت مشروعيّة القول الحقّ وحرّمته على غيرها. إن مثل هذه الوظيفة هي من مقتضيات تحوّل كلّ دين إلى مؤسّسة.

فلا غرابة أن ينجرّ عن هذا الفهم الرصين والناقد للممارسة الإسلاميّة مراجعة جذريّة للمرتكزات النفسيّة والماديّة والرمزيّة التي انبنى في سياقها الإسلام التقليدي وإلى التفحّص النقدي للمسار الذي شكّل المؤسسات التي ظلت فاعلة طيلة عقود عديدة في توجيه الضمير والسلوك إلى أنماط معيّنة من الممارسة.

يمكن القول إن إسلام المجدّدين يهدّد كل المرتكزات التي حرص الإسلام التقليدي على تأبيدها. فالعلماء خريجو المؤسّسات التعليميّة التقليديّة كالأزهر أو الزيتونة أو القرويّين يدركون الخطر الداهم الذي يوشك أن يعصف بكيانهم، وهذا ما يفسّر الكمّ الهائل من الأطروحات التقليدية التي يشرف عليها هؤلاء العلماء ويجنّدون فيها طلبتهم للردّ على الكتابات الإسلاميّة الجديدة لإثبات تهافتها وتحصين عقائد المسلمين من خطرها.

إن وفرة الردود وحدّتها ومنهجها السجالي والعاطفي التي انصبّت على كتابات على عبد الرازق و طه حسين ومحمد أحمد خلف اللّه ومحمود أبو رية ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد بل وحتى من هم يُحسبون على المدرسة السلفيّة كمحمد رشيد رضا، إنما هو دليل على التهاوي السريع الذي تشهده المؤسسة الدينية في مستوى

مصداقيتها وتسليم المؤمن الحديث بجدوى أحكامها.

إننا إزاء وعي لدى الباحثين في شؤون الفكر الإسلامي بما آلت إليه الممارسة في التاريخ الإسلامي من انحراف عن جوهر الدين الإسلامي وبأن المؤسسة الدينيّة كلّما عتت وقويت واستحكمت سلطتها على المجال التأويلي، أي على مجال قراءة النص الديني وفهمه، صارت عقبة كأداء أمام كلّ محاولة لإعادة قراءة النص وفهمه وكل جهد لتجديد الفكر الديني. إن العلماء في تاريخ الإسلام كانوا بمثابة المتصرّفين في شؤون المقدّس إذ اتخذوا لأنفسهم حقّ الحديث باسم اللّٰه واحتكروا سلطة التحليل والتحريم وتسطير الاعتقاد المستقيم ومثّلوا مؤسّسة احتكرت تاريخياً المشروعيّة العليا ومارست سلطة وعملاً تاريخياً باسم المتعالي المقدّس.

ولئن كان لعملهم هذا جانب من المشروعية قديماً باعتبار حرصهم على تغليب الانسجام والاستقرار والنظام على الفوضى والتشتت خصوصاً وقد كانت المؤسّسة الدينيّة ضدّ كلّ أشكال التعدّد وسعت إلى درء كل ما يخشى أن يولّد التناقض والتنافر، وباعتبار ما كان موجوداً من الهيمنة والتضامن بين السياسي والديني، فإن مثل هذه المشروعيّة قد تصدّعت اليوم دونما ريب وصار من غير المقبول اليوم ذلك التأثير الذي تمارسه المؤسسة على الفرد وعلى المجموعة بما تملكه من سلطة أدبية ومادية وبأدواتها الرمزيّة وقدرتها على الإلزام والإكراه وحمل الناس على التسليم بمقالتها وتشكيل ثنائية قوامها سلطة/ اعتقاد. إن هذا الوعي الجديد يتبلور في كتابات تعمل على تعرية الإيديولوجيا التي تغذّيها المؤسّسة الدينيّة والقائمة في مستوى المشروعية على توظيف كمّ هائل من المستندات الدينيّة داعمة لحظوة ظلّ العلماء على مرّ العصور

ينتجونها ويعيدون إنتاجها باستمرار طيلة قرون من الزمان.

إنّ التصدّع الذي رافق نظرة الضمير الديني الحديث إلى المؤسسة الدينيّة رافقه رفض إعطاء الحقّ لعلماء الدين كي يحدّدوا سبيل الإيمان القويم ويوضّحوا معالم الاعتقاد السليم، ذلك أن مثل هذا الحق متعارض تعارضاً كلّياً مع الحداثة ومع الوعي الديني الحديث.

يبدو مثل هذا الرفض طبيعياً، ذلك أن الإسلام الجديد تعبير عن ظهور فئات جديدة متعلّمة تعليماً حديثاً قد يكون قد استقى منابعه الأولى من التعليم الديني ولكنه يتغذّى من ينابيع معرفيّة جديدة وهي المدرسة الحديثة. إن هذه الفئات تنافس الفئات القديمة على قراءة النص وتدعو إلى أن يكون لها الحق في نحت شروط جديدة تستجيب لأفق تاريخي جديد.

لم يعد المسلم الحديث يقبل ممارسة تديّنه وفق ما تمليه عليه المؤسّسة الدينيّة، وصار الاقتناع لديه جازماً بأن الأحكام الصادرة عن هذه المؤسّسة لم تعد تستوفي مقتضيات اللحظة التاريخيّة الراهنة مثلما أضحى هذا المسلم متبرّماً تبرّماً شديداً من الرقابة التي تتولاّها المؤسسة الدينيّة لكل مجهود فكري فيه خروج عن التأويلات السائدة. ولعلّ الصفات المعتمدة والتي توصف بها هذه الفئة دالّة بوضوح على الوعي بالوظيفة الحقيقيّة التي استقلّ بها العلماء. هم في نظر بعض الدارسين «تراجمة اللّه ومفسّرو أحكامه»[(١)]، وفي نظر البعض الآخر «شرطة عقائديّة»[(٢)] قامت بوظيفة حراسة الإيمان القويم ولدى آخرين

---

(١) محمد شحرور: **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص ١٠٣.

(٢) علي حرب: **الاستلاب والارتداد**، فصل «قضية نصر حامد أبو زيد في مواجهة الشرطة العقائدية»، ص ص ١٠٥ ـ ١١٦.

«متصرّفون في شؤون المقدّس»[1].

ولا شك في أن الكثير من المفكّرين الذين عبّروا عن مثل هذا البرم كانوا في الأصل عرضة للتكفير والمنع والرقابة الفكرية التي مارستها هيئات العلماء أو أصابهم شيء من هجوم رجال الدين. وما حدث لعلي عبد الرازق بعد صدور كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، وما حدث أيضاً لمحمد أحمد خلف اللّه إثر كتابة أطروحته حول **الفن القصصي في القرآن الكريم**[2]، وأيضاً لطه حسين بعد كتابه في **الشعر الجاهلي** ولنصر حامد أبو زيد ولحيدر حيدر ولغيرهم[3]، وهم كثر، شاهد على ذلك.

وإذا كان الموقف العام هو الرفض لهذه السلطة، فإن حدّة القطع معها قد تختلف من مفكّر إلى آخر. ففي حين ينظّر محمد أركون لنوع من الحوار والعلاقات القائمة على التسامح بين المفكّر الحديث والعالم التقليدي من خلال الدعوة إلى التنازل بين الطرفين كقوله: «ينبغي على علماء الدين اليوم أن يفعلوا كما فعل أسلافهم... طوعاً ومحبة... ينبغي أن يخطوا خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية

---

(١) محمد أركون: **الفكر الأصولي**، ص ٢٨.

(٢) راجع حول هجوم العلماء في مصر على كتاب خلف الله ومطالبتهم بإحراق الكتاب ودعوة خلف الله لإعلان رجوعه للإسلام وتجديد عقد نكاحه من زوجته، كتاب شيخ الإسلام للدولة العثمانية: مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ج١، ص ص ٣٠٦ ـ ٣٢٩.

(٣) حول المفكرين المعاصرين الذين اتهموا بالارتداد. انظر: Mohamed Karrou: «Blasphème et apostasie en Islam», in: *Monotheismes et Modernités*, OROC et Naumann Foundation, 1996, pp. 177-204.

والفكرية.فإذا كان ينبغي على المسلم الحديث المتدرّب على تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتمرّس بالمناهج التعدديّة للعلم الحديث ألا يجرح الوعي الإيماني أو يعامله بفجاجة فإنه ينبغي أيضاً على العلماء التقليديين أن يؤدّوا دورهم كوسطاء ذوي مصداقيّة بين هذا الوعي الإيماني ومتطلّبات المعرفة العلميّة الحديثة»[1]، فإن عبد المجيد الشرفي يلخّص وضعيّة المؤسّسة الدينيّة ووراءها علماء الدين في عناصر ثلاثة كبرى هي: الانطواء على الذات، والتبعيّة للأنظمة السياسيّة القطريّة وفقدان المصداقيّة[2].

لا يتصل التجديد بنقد المؤسسة الدينيّة فحسب بل يتعداه إلى توسيع مفهوم العالِم خارج حدود وشروط التعليم الديني، إن كلّ من هو مؤهّل لتأويل النص وقراءته هو عالِم له أهلية الفهم والتدبّر والتأويل. وإذا كان الإسلام يختص في نظر عبد الكريم سروش بعدم وجود علماء، فالواجب أن تتم إعادة تحديد مفهوم العالِم وربطه بالقدرة على تأويل الوحي وفهمه وتحيينه بصرف النظر عن أي مبدأ عدا مبدأ الكفاءة والقدرة على محاورة النصّ المقدّس. تلك هي مسؤولية الفرد المسلم المثقّف في مطلع القرن الحادي والعشرين[3].

لقد لاحظنا بالإضافة إلى الدعوة الصريحة إلى تبنّي قيمة الحريّة وتوفّرها في المجتمعات العربيّة والإسلامية الحديثة، لاحظنا أيضاً رؤية

---

(١) أركون: **من الاجتهاد**، ص ٢١.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **لبنات**، ص ٨١.

(٣) يمكن الرجوع إلى: Abdul-Karim Soroush: «Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21e siècle», in *www.etudes-musulmanes.com*. «L'inévitable filtre de l'interprétation», in *www.etudes-musulmanes.com*.

طريفة لتجذير الحرية في السياق الإسلامي عبّر عنها عبد المجيد الشرفي في كتابه **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** وثمّن النقّاد طرافة الفكرة التي نادى بها وجدّتها[1] حين طرح في سياق رؤية شاملة لتحديث الفكر الإسلامي إمكانيّة ثانية لفهم مسألة "**ختم النبوّة**" في الإسلام واعتبرها ختماً من الخارج لا من الداخل وفي ذلك مخالفة للمفهوم السائد. هذا الختم يضع في نظره حدّاً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهّلاته الذاتيّة. ختمُ النبوّة في نظره: «إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سنّ الرشد، إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبيّ الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحميله تبعات اختياراته، مثله إذن مثل من أغلق باب بيته ـ الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوّة، بيت جميع الأنبياء ـ وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض اللّٰه الواسعة»[2].

إن حرية الإنسان من هذا المنظور هي في مسؤولية الإنسان على أفعاله وفي قدرته على الفعل في التاريخ، وفي «أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص، بما يدلّه عليه عقله، بما يوفّره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفرديّة والجماعيّة، بما يحقّق به

---

(١) راجع الفيلالي: مرجع سابق، ص ٢٥٩ وما بعدها؛ بن زين: مرجع سابق، ص ص ٢١٣ ـ ٢٤٣ وبن عبد الجليل: **مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٩١.

إنسانيّته ومنزلته السامية في هذا الكون»[1].

إن هذا الفهم الجديد لمبدأ ختم الرسالة يعطي مشروعيّة للقول: إن النبيّ حقّاً كان «شاهداً ومبشراً ونذيراً»، لأنه يكون بأقواله وأفعاله "الأسوة الحسنة"، أعطى المثال في العدل والمحبّة والرحمة والبرّ، والسلوك المستقيم عموماً بما يتلاءم والأوضاع التي عاش فيها، لا أن يكون قد سطّر بصفة باتّة ونهائيّة ما يجب فعله وما يجب تركه، في كلّ الحالات ومهما كانت الظروف والملابسات إذ إنّه يكون حينئذ قد رسّخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى، حتى وإن كانت أفضل منها في عصرها. ختمُ النبوة إذن وكما يقرؤها هذا المفكّر حرية وتحرّر وقضاء على التقليد وعلى التكرار والاجترار وفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحريّة الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاّق[2].

أما محمّد الطالبي فيقرأ قيمة الحريّة من منظوره الإيماني ويرى رسالة الإسلام قائمة على أداء الأمانة يقوم بها الإنسان وباعتبار أنه لا تكليف من دون حريّة، فإن وضع الإنسان المتميّز في الكون يقتضي أن يكون حرّاً: إنسان قَبِلَ حمل الأمانة حرّاً، والتزم أمام اللّه بوثاق "الميثاق"، ميثاق يربط الإنسان مع اللّه عموماً، لا ميثاق جنس متميّز عن الإنسانية. أخذ اللّه ميثاق الإنسان، وأشهده على نفسه شهادة حريّة واختيار تصله مباشرة بخالقه[3].

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٣) الطالبي: **عيال الله**، ص ٤٧.

## ٢ ـ حرية المعتقد:

إذا كانت الأدبيات الفقهيّة قد دأبت على إنتاج تصوّر دوغمائي ومنغلق للاعتقاد قوامه الحرص على الملّة من كلّ ما من شأنه أن يهدّد وحدتها وانسجامها والقول إن المسلم المنضوي داخل لواء الإسلام يجب عليه ألا يفارق دينه وإلا عُدّ مرتداً، وأن المرتد «لا يقبل منه إلا الرجوع إلى الدين الذي خرج منه وأنّه لا بدّ من الإسلام أو السيف ارتكازاً على قراءة قسريّة للآية: "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[١]، والآية: "يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ"[٢]، فإن خطاب التجديد يناقض هذه الرؤية في اعتباره الحريّة الدينيّة حقاً من حقوق الإنسان لا يمكن التفويت فيه بأي حال من الأحوال إذ المرء حرّ في اختيار عقيدته الدينيّة فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقده، بل له أن يعتقد ما يشاء وله ألا يعتقد في شئ أصلاً»[٣]. وهذا يعني في نهاية المطاف حقّ كل مؤمن في الاعتقاد في اللّه ويستتبع ذلك تساوي الحقّ لدى كل المؤمنين في أن يكون لهم فهمهم الخاص بهم للشريعة. مثل هذا المعطى يقتضي في نظر المفكّر الحداثيّ وجود ديمقراطيّة فعلية تضمن للأفراد حرية الاعتقاد.

لا شك في أن الموقف من مسألة حريّة الاعتقاد لا ينفصل عن

---

(١) البقرة ٢/ ٢١٧.

(٢) المائدة ٥/ ٥٤.

(٣) آمال قرامي: **قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث**، بحث مرقون بكلية الآداب منوبة، إشراف عبد المجيد الشرفي، ١٩٩٣.

واقع يحياه المفكّرون المجدّدون في بلادهم إذ الأحداث المتعددة التي تهدّد بشكل متزايد بتعقّب كل نزعة للتفكير الحرّ أو للاعتقاد بغير ما انتظمت عليه الجماعة حفّزت الأصوات كي ترتفع هنا وهناك من داخل الثقافة الإسلامية محاولة تقديم قراءات مغايرة لإشكالية " الردّة" ومطالبة باحترام حق حريّة المعتقد التي لا تتضمن حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد فحسب، بل إنها تعني أيضاً حق تغيير المعتقد.

يسعى الخطاب الجديد إلى فضح دوغمائية الخطاب الفقهي وممارساته التسلطيّة على ضمائر الناس طوال حقب، ولعل مسألة الحجر على معتقد الإنسان وفرض الوصاية عليه خير مثال على ضروب القسر الذي مارسته المؤسّسة الدينيّة معارضة في ذلك صريح منطوق القرآن: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِينِ»[1].

لقد كان بإمكان الفقهاء أن يعمدوا إلى تأسيس نظرية لحرية المعتقد على حد تعبير محمّد الشرفي[2]،غير انهم وضعوا سلسلة من القواعد الماسّة بحرية المعتقد إزاء المسلمين وإزاء غيرهم. إن اللّه، في هذا العالم على الأقل، لا يعاقب من لا يؤمنون به ولا يأمر بعقابهم بل بالعكس يأمر بالكفّ عن مضايقتهم وممارسة الضغوط أو التسلط عليهم... اللّه ليس متعصّباً بل العلماء، فقهاء الأمس واليوم هم المتعصّبون[3].

إن التأويل الذي ارتضاه الفقهاء للنص القرآني للتشريع لحكم الردّة يمثّل مستنداً ضعيفاً لهم، وهو ما حملهم على توظيف

---

(١) البقرة ٢/ ٢٥٦.

(٢) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٨.

أحاديث ذات أسانيد واهية من قبيل «من بدّل دينه فاقتلوه». غير أن المنهجيّة الإسقاطيّة التي وظّف الفقهاء من خلالها هذه المستندات النصيّة تقتضي اعتبار ما يمارس باسم الإسلام من تطبيق حدّ الردّة إنما يمثل ممارسة سياسيّة لا علاقة لها بالدين في جوهره[1]. وجليّ هنا أن هذه الممارسة ما كان لها أن تصطبغ بالدين لولا جناية الفقهاء الذين كانوا يشهرون سلاح الردة ضدّ كل فكر مجدّد، يخرج عن الأطر التي يرغب في عدم تجاوزها حرآس الشريعة والمتصرفون في المقدّس.

إن حالة الوصاية التي خضع لها النص القرآني تستدعي القيام بعملين: ينهض **الأوّل** على نقد تأويلات الفقهاء والمفسّرين لآيات قرآنية انتزعت من سياقها وحكم على البعض الآخر منها بالنسخ توجيهاً لمعناها. أمّا العمل **الثاني** فيرتبط بجهد تأويلي لفهم الموقف القرآني من المعتقد فهماً تاريخياً عميقاً.

تؤدي هذه القراءة إلى استخلاص أن القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أيّ عقاب دنيوي يسلّط على المرتدّ، وإنّما نصّ على جزاء أخروي ليس لأحدٍ من البشر أن يفرضه على أحدٍ، بالإضافة إلى أنه حريّ بالمسلم الاقتداء بهدي القرآن لا بأحكام الفقهاء الجامدة والاحتكام إلى آيات مثل قوله: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِينِ»[2]، وقوله: «وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»[3]، وقوله: «يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ

(١) وإعدام المفكّر السوداني محمد محمود طه بتهمة الردّة مثال على ذلك.
(٢) البقرة ٢/ ٢٥٦.
(٣) الأنعام ٦/ ١٦٤.

مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»[1]، وقوله: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»[2].

إنه إسلام يدفع في كلّ شيء «بالتي هي أحسن»، ويفوّض الأمر إلى اللّه لا إلى أيّ مرجع ثان يقضي بين الناس ومن دون تفويض إلى أيّ سلطة بشرية كي تتحدث باسم الناس[3].

تنتهي الرؤية الناقدة للأحكام المتصلة بالمعتقد إلى اعتبار الفقه الإسلامي في حاجة إلى مراجعة عميقة وشاملة، وخاصة في مجال حرية المعتقد، تأخذ في الحسبان اختلاف الأديان وضرورة عدم التمييز بينها وترك الحرية للأفراد كي يدخلوا الدين مختارين ويخرجوا منه إن شاؤوا بلا خوف على أرواحهم أو أرزاقهم؛ فلا معنى وفق هذه الرؤية الجديدة للحجب الذي مارسه المفسرون والفقهاء على الآية: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِينِ»[4].

الإسلام الجديد الذي يعكسه هذا الخطاب دعوة كي يكون المسلم في العصر الحديث مؤمناً مقتنعاً اختار التمسك بالإسلام اختياراً حرّاً لا يحاسبه عليه إلا اللّه وضميره هو. لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع

---

(١) المائدة ٥/ ١٠٥.

(٢) فصلت ٤١/ ٣٤.

(٣) الطالبي: **عيال الله**، ص ٨٤.

(٤) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ص ٧٨ ـ ٧٩.

جماعة، وأمام الملأ أو على حدة[١].

كيف يمكن تجذير الحرية الدينيّة قاعدة مركزيّة في السياق الإسلامي؟

في فصل عنوانه «الحرّية الدينية حقّ من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان؟»، يصدّر الطالبي موقفه من مسألة حرية المعتقد بالآية القرآنية: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»[٢].

إن لدعوة الطالبي للحرية الدينيّة غائيّة معلنة فهو ينزّلها في سياقين: **الأول** تجذيرها في جوهر رسالة الإسلام، أما السياق **الثاني** فيتمثل في الحوار بين الأديان وترسيخ السِلم بينها. تتقاطع هذه الدعوة مع دعوة الألماني هانس كونغ Hans Kung للأخلاقيّة الكونيّة من خلال شعار: «لا سلم بين الشعوب بدون سلم بين الأديان»[٣].

يطرح الطالبي سؤالاً على قدر من الوجاهة حول الصلة بين الحرية الدينيّة والتسامح، وحول دور قيمة التسامح في ترسيخ مبدأ الحرية الدينيّة.

إنّ مفهوم التسامح في نظره يوفّر للمعتقد انسجاماً أكثر، مثلما أنه يمثّل تقدّماً جبّاراً من أجل انفراج العلاقات الاجتماعية، والتعايش السلمي بين البشر. لكن، إن كان التسامح مرحلة تاريخيّة مهمّة بدون شكّ، وإن لم يكن دائماً ذا فاعلية، فإنّه قد أصبح اليوم غير كاف وغير متلائم مع عقلياتنا الجديدة.

---

(١) راجع بأكثر تفصيلاً آمال قرامي: **قضية الردّة**، مرجع سابق.

(٢) يونس ١٠/٩٩.

(٣) الطالبي: **أمة الوسط**، ص ٣٣.

إنه من المبتذل في نظر الطالبي أن يُقال: الإسلام متسامح. ذلك أن التسامح في نظره مختوم بخاتم العقلية الوسيطة وفلسفتها.. التسامح لا يمنح الحقّ في الحريّة الدينية، وإنّما هو مجرّد سخاء بها من موقف استعلاء،.... خلافاً لذلك، فإنّ الاحترام حقّ. فهو يفترض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف. فالاحترام وحده يضمن كرامة الجميع.

**الاحترام** في تصوّر الطالبي أساسه الطبيعة البشريّة. فالناس كلهم سواسية، والناس كلهم عرضة بالتساوي للخطأ. ينجرّ عن ذلك أنّ كلّ إنسان متفرّد بإنيّته، يملك، بحكم طبيعته، ملكة وحقّ تقرير مصيره مع احتمال الوقوع في الخطأ بكلّ حرية. ففي استطاعته، ومن واجبه، الاضطلاع بمصيره. وهذا معنى قوله: «وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»[١]. وقد جرى التأكيد على نفس المعنى في آيات عديدة (الإسراء ١٧: ١٥؛ وفاطر ٣٥: ١٨؛ والزمر ٣٩: ٧)[٢].

هكذا يطرح الطالبي ضرورة التحوّل من مبدأ المساواة في مقاربة الحريّة الدينيّة إلى مفهوم الاحترام الإيجابي الذي هو واجب نحو الغير. وفق هذا التصوّر لم تعد هذه الحريّة ترفاً بالنسبة إلى المعتقد أو مسايرة لذوق عارض يوحي به افتتان زائل، إنّما هو حاجة ملحّة ملازمة لكيان الإنسان وضرورية لراحة ضميره ولتوازنه الداخلي[٣]. وهذه الحاجة تجد أسسها اللاهوتية في الدين الإسلامي.

يقول محمد الطالبي: «إنّ احترامي للآخر في اختيار طريقه يجد أساسه اللاهوتي، وأخلاقيّة ممارسته، في احترامي لاحترام اللّه للإنسان. إن احترامي للآخر إنّما هو احترامي لمشيئة اللّه: «إِنَّكَ لاَ

---

(١) الأنعام ٦/ ١٦٤.

(٢) الطالبي، **أمة الوسط**، ص ٣٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.

تهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهْوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" (القصص: ٢٨: ٥٦). فاللّه هو الذي يعطيني أسمى المثل لاحترام حريّة الإنسان في اختيار مصيره. فهو يخاطب رسوله بقوله: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" (يونس، ١٠: ٩٩)»[١].

وينتهي الطالبي إلى أن فهم هذه الآيات القرآنية يؤدي إلى تقرير أنّ اللّه تجنّب إكراه الإنسان على الإيمان ـ ولو شاء لفعل ـ ونهى رسوله عن أن يعمد إلى الإكراه. فاللّه يعلّمنا احترام كرامة الشخصيّة الإنسانيّة[٢].

ولكن عمليّاً كيف يمكن تجسيد هذا المبدأ المركزي في ظلّ الأصوليّات وأنظمة الحكم القائمة؟

في المستوى العملي تجد الحرية الدينيّة حلّها في العلمنة، نظراً إلى أنّ الدولة في هذه الحالة تعلن حيادها ولاكفاءتها في الميدان الدينيّ. وإذا كان التاريخ الإسلامي يحمل إرهاصات للفصل بين الدين والدنيا Sécularisation، فإن هذا التدرّج لم يبلغ قطّ في الإسلام غاية تطوّره، والسبب في منظوره يعود إلى «تراكب مفهومي الأمة والدولة، والإحساس بأنّ هذه إنّما هي تحقيق لتلك»[٣].

يشترك محمّد الطالبي وعبد المجيد الشرفي[٤] في الموقف

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤١.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٤) انظر: عبد المجيد الشرفي: «العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة»، ضمن كتابه **لبنات**، مرجع سابق، ص ص ٥٣ ـ ٩٥.

الإيجابي من العلمنة على الرغم من العوائق التي تمنع انتشارها وتجذّرها. إنّ الحرية الدينيّة، كحقّ من حقوق الإنسان، مفهوم علماني لا يتنافى مع المنظور الإيماني، بل يلتقي معه عمليّاً. إنّ حقّ الإنسان العلماني صادر عن الإحساس بأنّه حقّ ملازم لشخص الإنسان من حيث هو شخص، بقطع النظر عن طبيعة هذا الشخص المستأثر بهذا الحقّ.

ينتهي الطالبي إلى اعتبار تجربة التاريخ المؤلمة هي التي فرضت على التدريج الاعتراف للإنسان بمجموعة من الحقوق الأساسيّة وغير القابلة للاستلاب، وفي المقام الأوّل الحقّ في الحرّية الدينيّة، وهي نتيجة تخوّل الربط بين حريّة الاعتقاد تخصيصاً وحقوق الإنسان عموماً. فحريّة الاختيار، بما يتبع ذلك من توفيق وهدى، وظلم وجهل وانحراف، ملازمة إذن لجوهر الإنسان وداخلة فيه، فهي إذن أكثر من أن تكون مجرّد حقّ من حقوقه. فهي بالنسبة إليه قدر ونداء باطني مهيكل وموجه. إنها ذات الإنسان.

إنّ الاندماج في مقتضيات القرن الحادي والعشرين الروحانيّة يوجب على الجميع، يهوداً ومسيحيين ومسلمين، «أن نتعلّم، من دون أيّ تنازل عن التزاماتنا الخاصّة بكلّ منّا، كيف تفكّر تفكيراً مشتركاً في كلّ ما هو مشترك بيننا في إرث إبراهيم، من دون أن نضع في معسكر الطرف المقابل "قنبلة زمنيّة" مؤخّرة الانفجار»[1].

إن اجتهادات محمّد الطالبي واقتراحاته المتنوّعة في شأن الحريّة الدينيّة ومسائل أخرى عديدة توسّلاً بالمنهج السهميّ المقاصديّ لا

---

(١) الطالبي، **أمة الوسط**، ص ٥٢.

يقبلها كلّ المفكّرين المجدّدين، ولا يعتبرونها سقفاً تأويلياً كافياً[1]. فمحمّد الشرفي على سبيل المثال يقرن بين نظريّة الطالبي ونظريّة محمود طه القائمة على التمييز بين الآيات المكيّة الخالدة والآيات المدنيّة الظرفيّة، ويرى أن المنهجيّتين تستندان إلى النص للتشريع لمقالتهما وهما بذلك تحلّان مشكلاً لتطرحا مشكلاً آخر وتعوّضان تشريعاً دينيّا بتشريع دينيّ آخر[2]. وعلى الرغم من هذا الاختلاف في الرؤية، فإن الجامع بين المفكّرين الحداثيّين في مسالة المعتقد هو الإيمان القاطع بالحريّة الدينيّة سبيلاً إلى تحقيق التقدّم والتنمية. يقول محمّد الشرفي: «إن قضيّتنا الكبرى والقيد الشديد الذي يمنع تحرّرنا ويعوق نمونا ويعطّل مسيرتنا إنّما هو السجن الجماعي الذي أودعنا فيه أنفسنا بأنفسنا. وإذن فلا نمو ولا تطوّر لنا، نحن المسلمين، دون حريّة ولا حريّة دون الإفلات من هذا السجن التاريخي. إنّ المعركة الملحّة اليوم هي حريّة المسلم في أن يجتهد في فهم الإسلام ويؤوّله كما يدركه وذلك لأن تهمة الردّة تهدّده باعتبارها أداة تُستعمل كما كانت مستعملة منذ أمد طويل، لمنع كل تفكير قد يؤدي إلى التجديد والابتكار»[3].

## II ـ المساواة بين الجنسين

يحرص الفكر الإسلامي الجديد على فكّ الصلة بين قيمة المساواة في الفكر التقليدي ـ بما في ذلك الفكر الإسلامي ـ والمساواة

---

(1) راجع دراسة محمد النوي: **تجديد الفكر الديني: محمد الطالبي أنموذجاً**، بحث مرقون، شهادة الدراسات العليا، كلية الآداب بسوسة، إشراف نائلة السليني، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١.

(2) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ١٤٦.

(3) المرجع نفسه، ص ٧٩.

بصفتها قيمة حديثة وليدة منظومة معرفيّة جديدة. ذلك أن كلّ ربط بينهما يُوقع من دون مواربة في الإسقاط التاريخي وفي سوء الفهم للأسس التاريخيّة التي ولّدت هذه المبادئ الجديدة التي رسّختها الحداثة وصارت العلاقات الاجتماعية تتأسس عليها في المجتمعات الحديثة. وما كان للمساواة أن تصير قاعدة عامة تحكم الرؤية الحديثة للإنسان لولا ما تحقق للفرد من موقع مركزي في الفكر الحديث والمرجعيّة الحديثة فأصبح شخصاً بعد أن كان كائناً فاكتسب الشخصية القانونية على وجه المساواة التامة كما تمتّع بحقوق لصيقة بالشخصيّة لا يمكن التنازل عنها[1].

أما أساس المساواة فهو تحرّرُ الفرد من الكليانيّة الاجتماعية والمواضعات الاجتماعية المرسّخة للمراتبيّة بين فئات المجتمع وبين الأفراد في نطاق الفئة الواحدة، وانتفاءُ التقسيم التقليدي إلى خاصة وعامة أو إلى نخبة مؤهّلة للقيادة ورعاع محكوم عليهم بالطاعة والانقياد تتفاوت حقوقهم وواجباتهم وفق تراتبيّة اجتماعيّة وطبيعية تنبني على أفضلية الرجل على المرأة وأفضلية المسلم على غير المسلم وأفضلية الحرّ على العبد.

وأما علاقة المرأة بقيمة المساواة فجوهريّة في فكر الحداثة صارت بمقتضاه المرأة في العصر الحديث تعمل وتحكم وتنتخب، بعدما كانت وظيفتها تقتصر على الإنجاب والاهتمام ببيتها، وصارت تتساوى مع الرجل في الحقوق المدنيّة وفي الواجبات. بيد أن مثل هذه المكتسبات لا تحصل من دون عزيمة على تغيير منطق العلاقات الاجتماعية السائد في المجتمعات التقليدية، وهو منطق ينبني على العلاقة التراتبية ومبدأ

---

(١) علي المزغني: **في الحداثة والقانون**، مرجع سابق، ص ٢٣.

السيادة المطلقة المؤبّدة، على غرار المنوال السلّمي الأساسي: اللّه، الحاكم، الأب[1]. ذاك الذي سارت المنظومة الفقهيّة في اتّجاه ترسيخه وإضفاء الشرعيّة عليه من خلال رؤية فقهية[2] ضيّقت على المرأة ودعّمت الفوارق الجنسيّة والطّبقيّة بينها وبين الرجل[3].

لقد حكم على المرأة بالبقاء حبيسة تصورات ذكوريّة تمازجت في تشكيلها النصوص الدينيّة بمتخيّل جماعي غذّاها الفقهاء في تشريعاتهم وأنتجوا منظومة تمييزيّة تقوم على هرم اجتماعيّ أعلاه الرّجل وتليه المرأة، ثمّ العبد ثمّ الأمة، ثمّ الطّفل والمجنون، وتقوم على مبدأ القوامة الذي يحرم المرأة من كلّ سلطة.

إن هذه العلاقة التراتبية قد خوّلت الفقهاء ترسيخ مقولة تفاوت التكليف التي أدت إلى تقسيم المجمع إلى فئتين: واحدة مؤهّلة لفهم الدين وتأويله وثانية مكلّفة باتباع المؤهّلين، مثلما خوّلت خلق نظام اجتماعي تتحكّم في تسييره المؤسسة الدينيّة والمؤسسة السياسيّة.

---

(١) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ٥.

(٢) انظر بحثنا: «وضعية المرأة في الخطاب الفقهي القديم»، مجلة **بحوث جامعية**، ع١، ٢٠٠١.

(٣) انظر آمال قرامي: **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية والإسلامية**، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب ـ منوبة، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ (بحث مرقون)، وقد اعتمدت الباحثة في تحليلها لظاهرة الاختلاف بين الجنسين ولتفكيك بنية العلاقة بينهما المقاربة التي قامت عليها الدراسات الجندرية gender studies والتي تنظر في كيفية تشكيل الثقافة للفرد ونحتها لشخصيته. ويمكن العودة أيضاً إلى: Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.

إن الأحكام الفقهيّة المتصلة بالمرأة والمشرّعة لوضعيّتها الدونيّة تتعارض مع قيمة المساواة الواجب حصولها بين الجنسين. لذلك، لا يتوانى الفكر الإسلامي الحديث عن الدعوة إلى تجاوز هذه الأحكام التي كانت منسجمة مع المنظومات الاجتماعيّة التقليديّة والتي تقوم العلاقات الاجتماعية فيها على مبدأ الذكورة ومبدأ السيادة الطبيعيّة للرجل، غير أن التشبُّث بها اليوم يمثّل عقبة في وجه كل محاولة للتحديث الاجتماعي.

كان الطاهر الحداد قد دعا إلى المساواة بين المرأة والرجل معتبراً أن الإسلام لا يتعارض مع مبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامة وليس هناك ما ينصّ أو يدلّ على أنّ ما وصل إليه التدريج في حياة النبيّ هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية[١]. لقد كان خطاب الحدّاد ثوريّاً في عصره ولكنّه كان حيّزاً اجتهاديّاً وسقفاً تأويلياً سعى الخطاب الجديد إلى استثماره وتجاوزه في آن واحد. الخطاب الجديد يرفض رفضاً قاطعاً الحيف الذي يمارسه الرجل ضد المرأة بمباركة الفقهاء وأحكامهم، هذا الحيف الذي يجد تعبيراته في مؤسسة الزواج وفي أحكام الطلاق وفي أحكام المواريث وفي الحدود[٢].

يعكس الخطاب الجديد رفضاً أيضاً للحجج التي تكرّر وتحشد وكلّها تدور في فلك تبرير تعدّد الزوجات باعتباره حقّاً نصّت عليه الشريعة للرجل ولا يجوز بأيّ حال من الأحوال مراجعته. مثلما يعكس

---

(١) الطاهر الحداد: **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ط٣، تونس، ١٩٨٤.

(٢) انظر نائلة السليني: **تاريخية التفسير القرآني**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

رفضاً أيضاً للتشريعات التي تعمل على ترسيخ دونيّة المرأة وتعمل على تأبيد كل ضروب اللاّمساواة بين الجنسين بدعوى الحق الطبيعيّ للرجل في القوامة على المرأة.

يدعو الفكر الإسلامي الجديد إلى ثورة فكريّة حقيقيّة وإلى ثورة اجتماعية قوامها العدول عن العديد من الحلول التي ارتضاها القدماء وكانوا يعتقدون أنها الوحيدة التي تستجيب لمقتضيات الدين وتثوير العلاقات الاجتماعية القائمة على مبدأ الذكورة وبناء نظام قيمي جديد قوامه المساواة.

وإذا كان بعض المفكّرين لا يضيره في شيء تبنّي قيم الحداثة ومن ضمنها قيمة المساواة من غير البحث لها عن نسب في المرجعيّة القديمة (النصوص التأسيسية) باعتبارها مكتسبات كونيّة، فإنّ آخرين اجتهدوا في البحث عن سبل يتم بواسطتها تجذير هذه القيم في جوهر الإسلام، فاعتبر محمد الطالبي أن في استطاعة القراءة المقاصديّة، سيراً في خطّ السهم الموجّه الذي يبني عليه قراءته التأويليّة، أن تسهم بقسط كبير في تكريس المساواة قاعدة للعلاقات الاجتماعية. فإذا ما وجد المسلم أن القرآن وجّه وضع المرأة نحو تحسين حالتها إلى حدّ المساواة بينها وبين الرجل وإكسابها حقوقاً لم تكن موجودة، فمن الواجب السير في نفس الاتّجاه الذي يرسمه السهم، أي التحرير المتواصل[1].

يدرك الموقف التحديثي المنادي بالمساواة بين الرجل والمرأة أن أمام تحقيق مثل هذه الدعوة عوائق عدّة أهمّها أحكام الفقهاء وركام

---

(١) الطالبي: **عيال الله**، ص ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

التأويلات التي أحاطت بالنص القرآني ووظّفت صريح منطوقه أو تعسّفت في مزيد إحكام قبضة الرجل على المرأة. غير أن من السمات الإيجابية للخطاب المجدّد أنه ينأى عن المجاملة والتبرير والحلول التوفيقية. ففيما يتعلق على سبيل المثال بنظام الإرث الذي تبلور في الفقه الإسلامي، فقد لوحظ أنه بالإضافة إلى وجوه الخلل القائمة في تطبيق نظام الميراث الوارد في الفقه أن الآيات المتصلة بالميراث «ذات طابع اختياري باعتبار أن للإنسان دوماً الحق في أن يوزّع تركته على أقاربه على نحو غير النحو الذي يحدّده الفقه، وذلك عن طريق الوصيّة، وهذا الطابع الاختياري ينبغي أن يمكّن المشرّعين الجدد منذ اليوم من إثبات شرعيّة الوصايا التي يرغب الموصون بها في إقامة المساواة بين ذريّتهم دون اعتبار فوارق الجنس بينهم، في انتظار مجيء اليوم الذي تصبح فيه المساواة في الميراث أمراً يفرضه القانون فرضاً»[1].

إن اعتبار ما قام به الفقهاء من وضع قاعدة تمنع المورث من التصرّف في ماله بواسطة الوصيّة عمل إيديولوجي غرضه إقامة حاجز يمنع المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة بالإضافة إلى الدور الذي لعبته مؤسسة الأوقاف لإقصاء المرأة من الميراث[2]. وقل الشيء نفسه فيما يتعلق بمنع المرأة من أهليّة الحقوق السياسيّة اتكاءً على نصوص واهية تصبّ كلها في اتجاه تفويض الحقّ المطلق للرجل كي يكون الراعي والإمام والحاكم.

(١) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٢.

## III ـ من التشريعات الفقهيّة إلى حقوق الإنسان

يجمع المفكّرون المسلمون الجدد على اعتبار القانون والتعليم والثقافة أسساً مركزيّة في عملية تحديث المجتمعات العربية والإسلاميّة وهي أسس لا يمكن تركيزها من دون بناء هذه المجتمعات على قواعد تمنع من كل الانحرافات الكليانيّة، وأهمّ هذه القواعد: سيادة القانون وعلويّته، وترسيخ العلمانيّة فيصلاً بين المقدّس الديني والدنيويّ المحض[١].

إن دفاع الفكر الإسلامي الجديد عن حقوق الإنسان موقف مبدئي يعبّر عن إدراك لكونيتها كما يعبّر عن تبصّر بأن معارضة الأصوليّين لحقوق الإنسان هي وسيلة لتأبيد الإرغام والقهر والتعسف واستمرار المساس بحقوق الإنسان والمساواة بين البشر[٢]. إن هذه الرؤية الحداثية تثمّن بلا مداورة ولا لبس مبادئ حقوق الإنسان، بل تجعل القيم الحديثة نسيجاً متكاملاً لا انفصام بين أجزائه، وما سائر حقوق الإنسان في الحقيقة من هذا المنظور سوى فروع ناشئة عن مبدأ الحرية الفرديّة[٣]. وطبيعي أن تقتضي قيمة الحريّة ضرورة التساوي بين البشر جميعاً في الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مثلما ترى في المساواة بين البشر أمراً غير قابل للمزايدة أو التنازل في الحقوق والواجبات. أما المساواة بين الرجل والمرأة فهي تعني في الخطاب التجديديّ التساوي في احترام كل واحد لعواطف الطرف الآخر، وهو

---

(١) يمكن الرجوع إلى علي المزغني: **في الحداثة والقانون**، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٩٥.

(٣) عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**، ط٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨، ص ١٠٦.

ما يتنافى بداهة مع تشريع الفقهاء لحقّ الرجل في تعدّد الزوجات أو لتفرّده بحقّ الطلاق ويثبت تهافت كل الحجج التي تقدّم للتشريع لهذه الحقوق التي لا تعدو أن تكون إيديولوجيا رجاليّة صاغها العلماء المسلمون وألبسوها لباساً دينياً. وأمّا التسامح فهو بدوره أسّ لا غنى عنه في المنظومة القيميّة الجديدة من خلاله تُنحت علاقة المسلم بالآخر[١].

لا يخجل خطاب التجديد من استخلاص النتائج المنطقيّة التي يفترض أن يستخلصها الدارس، بموضوعية، من قراءته للفقه الإسلامي، وأهمّها نتيجتان: **أولاهما**، «أن عدداً كبيراً من قواعد الفقه ..منافية لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليوم لدى المجموعة الدوليّة، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعد الفقه معادية لمبادئ الحرية الفرديّة والمساواة بين جميع البشر من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة ثانية وللاحترام الضروري الواجب إزاء حرمة الإنسان الجسديّة»[٢]. **ثانية** هاتين النتيجتين أن قواعد الفقه ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينيّة وإنما هي قواعد من وضع البشر في سياق تاريخي معيّن ويمكن للبشر إصلاحها أو تطويرها[٣].

تطغى سمة الواقعيّة على الخطاب التجديدي، فهو يدرك خطورة تحوّل الدعوات الإصلاحيّة والتحديثيّة إلى شعارات فضفاضة، لذلك يحرص هذا الخطاب على أن يظلّ واقفاً على أرض صلبة وأن يرصد

(١) H. Redissi: «Le paradoxe de la tolerance en islam contemporain», in *Monotheismes et Modernités*, pp. 225-256.

(٢) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧.

بروح يقظة متبصّرة بالوسائل التي تتيح تحقيق هذه القيم وبالعوائق المانعة من ترسيخها. وهكذا اعتُبرت التربية التي يتلقاها الطفل العربي والمسلم هي حجر الزاوية في أي عمليّة إصلاحيّة. إن ترسيخ مبادئ الحريّة والمساواة والديمقراطيّة تقتضي استيعاب الأفكار الاجتماعية الجديدة وتمثّلها تمثّلاً جوانياً صميماً لتطوير المجتمع وإدخاله ضمن الحداثة الفكريّة[1].

إن الدعوة إلى فكّ الصلة بين الفقه والقانون التشريعي تمثّل دعوة صريحة إلى التخلي عن أحكام الفقهاء، تلك التي ادعت دوماً أنها التعبير الحقيقي عن الأوامر الإلهية الواردة في القرآن. ذلك أن علماء الفقه قد جرّدوا بعض الآيات من تأثيرها وحصروها في مجرد توصيات في حين أعطوا آيات أخرى صبغة إلزامية، وهو تناقض لا يمكن حلّه إلا إذا اعتبر القرآن، كلام اللّه، تعبيراً عن توجيهات أخلاقية عامة. وعلى المشرّع في كل بلد أي الدولة أن يجد القانون الذي يحقّق ذلك المبدأ على الوجه الأفضل مراعياً في ذلك اختلاف المعطيات وتباين العصور. إنّ النتيجة التي يفضي إليها هذا الطرح الثوري والجريء استخلاص أنه: «لا ينبغي للمشرّع إذن أن يكون مقيّداً بأحكام الفقهاء التي ليست سوى إنجاز بشري محض قد تجاوزه الزمن تجاوزاً كليّاً»[2].

إن اعتبار الفقه إنتاجاً بشريّاً يتطلّب استتباعاً تنزيله في سياقه التاريخيّ الصحيح بمقارنته بقوانين الحضارات القديمة الأخرى، وهي مقارنة لا تمسّ من قيمته بل هي تبيّن أنه بالإضافة إلى أن الفقه يمثّل

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٢) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ١١٦.

تطوّراً كبيراً في تاريخ الإنسانية، و«خطوة معتبرة نحو الحريّة والمساواة أي القواعد الأساسية لحقوق الإنسان كما نفهمها اليوم»[1]، فهي تعكس كذلك الظرف التاريخيّ الذي تحكّم في اجتهادات الفقهاء فحاولوا وفقه تطويع القانون لصالح واقعهم الاجتماعي حتى وإن أدى الأمر إلى تجاهل الأحكام القرآنيّة الواضحة أو بتقرير خلاف ما ورد في هذه الآية أو تلك[2]، كما يظهر ذلك في تأويل قضية كتابة الدَّين[3] وتكييفه للإيفاء بالمتطلّبات الاقتصاديّة.

إنّنا إزاء وعي جديد بأن العديد من الأحكام الفقهية صارت عبءاً ثقيلاً في وجه التحديث، وأنه لم يعد ثمة مجال لتطبيقها وأن الزمن قد تجاوزها إلى غير رجعة، وهو أمر إيجابي لا محالة. غير أن الإسلام التجديدي يطمح إلى التحوّل من الوعي إلى التطبيق أي إلى الإلغاء، وهو ما يفضي إلى ضرورة التحوّل من الموقف الذي يكتفي بالقول إن أحكام الفقهاء غير ملزمة دينياً إلى تبنّي قول أكثر جرأة وقطعاً مع الخطاب الفقهي القديم ومفاده أن أُحكامهم صارت باطلة أو أنه يجب إبطالها[4].

إن القطع مع أحكام الفقهاء يقتضي التسلّح برؤية نقديّة قوامها أمران: الأمر **الأول** هو الكشف عن تاريخية هذه الأحكام والتباسها بالثقافيّ و«الوعي بالأسباب التي دعت المسلمين في الماضي إلى أن يؤوّلوا القرآن تأويلاً مخصوصاً، وإلى الاقتصار في تدبّر القرآن على ما

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٣) البقرة ٢/ ٢٨٢.

(٤) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، ص ١٢٧.

دون العشر من مجمل آياته المربية على ستة آلاف، دون اعتبار لما فيها من تكرار ولكون نسبة مهمّة منها جاءت على سبيل الإخبار وليست لها أي صبغة إنشائية. وإنّ ما جاء في القرآن لا يمثّل على كل حال إلاّ جزءاً ضئيلاً من الأحكام التي نصّ عليها الفقهاء وظنّوا أنّهم استنبطوها بطرق قطعية»[1]. وهذا ما يؤدي دونما مواربة إلى اعتبارها أحكاماً تاريخية جاءت استجابة لحاجات تاريخية وتعكس رؤية ثقافية للإنسان والعالم والأشياء، «مثل التفاصيل المتعلّقة بآداب السلوك، وتحديد القصاص في الجوارح على أساس ما هو موجود عند اليهود، وتحريم الصور الذي كان له مبرّر لقرب العهد بعبادة الأوثان والأصنام ولم يعد له اليوم مجال في ظل حضارة الصورة بمختلف أنواعها، في السينما والتلفزة والجرائد والمجلات ووسائل التعليم»[2].

أما الأمر **الثاني**، وهو نتيجة للأمر الأول، فيقتضي التمييز بين إسلامين: إسلام الرسالة وإسلام التاريخ.

إن مضمون الرسالة من منظور إسلام المجدّدين يشتمل على فروض فرديّة وموانع تخصّ بعض الأطعمة يكيّفها كل فرد حسب طريقته بحسب مدى توافقه معها ومدى عمق اقتناعه؛ إنها تدخل في المجال الفرديّ ولا حقّ لأيّ كان التدخّل فيها أو توجيه الآخرين لنظام سلوك أو حياة معينة مصداقاً لما نصّ عليه القرآن[3]. أما ما اتصل بالعلاقات الجماعيّة فإن الإسلام يتضمّن أخلاقاً عامّة يتخذها المسلمون بحسب اجتهادهم ومجهودهم الفكري وبحسب ظروفهم

(١) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.
(٣) الفرقان ٢٥/ ٧ والأنعام ٦/ ١٦٤.

وتلاؤمها مع زمانهم وملابساته[1].

أمّا الأحكام الفقهيّة المعتبرة حدوداً فإنها موضع مساءلة عن مدى شرعيّتها الفعليّة ومدى صلتها الحقيقيّة بالدين، وهي حدود في نظر المفكّرين الحداثيين لا صلة لها بالقرآن إلا من خلال عمل تأويلي أُريدَ منه التشريع لأحكام نظّم الفقهاء بواسطتها مجتمعاتهم وفقها سعياً إلى تحقيق الانسجام وحملاً للناس على مقالة واحدة.

إنه بالإضافة إلى أن بعض هذه الحدود تتضمن أشد الأحكام قسوة وأقلّـها إنسانية، فإن الأسس التي انبنت عليها هي أسس تاريخيّة كعقوبة المرتدّ وعقوبة الزاني وعقوبة قطع يد السارق. وهي أسس لا تلبث أن تتهاوى متى قلّبها الفكر النقدي الحديث وفكّك مرتكزاتها الإيديولوجيّة وأخضعها لاعتبارات تخضع لها المجتمعات التقليديّة عموماً. ومثال ذلك قطع يد السارق التي هي من الممارسات التي كانت معروفة قبل الإسلام.

من الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عموماً، إذ إنّها قد تؤدّي إلى هلاك من يُسرق منه ماله. وربما كانت لهذه العقوبة الشديدة بعض المشروعيّة في سياق السعي إلى توفير «قدر أدنى من النظام في غياب سلطة سياسيّة يمتدّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع. كما كانت العقوبات البدنيّة عموماً، من الضرب والجلد والبتر وحتّى القتل، عاديّة لا يرى الناس بديلاً عنها لقيام أيّ مجتمع واستقراره. فكان ما نصّ عليه القرآن منسجماً تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف»[2]. ولكنّ فهم دوافع

---

(١) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٤٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٧٠.

القدامى لصياغة مثل هذه الأحكام لا يعني في نظر عبد المجيد الشرفي «غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطوّرت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغماً مع هذا التطوّر، تعتبر العقوبات البدنيّة وكلّ أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية. بعبارة أخرى، إن قطع يد السارق، مثله مثل أيّة عقوبة أخرى، ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتّة في التخلّي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى»[١].

إن تنفيذ عقوبة معيّنة، كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، ينبغي ألاّ يكون محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيّرة وغير مستقرّة تتأثّر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي[٢].

إن ما تعنيه هذه الرؤية هو أن المجتمعات الحديثة ينبغي أن تُقام أسس العلاقات الاجتماعية فيها على قواعد القانون وعلى مبادئ حقوق الإنسان[٣]، لا على أسس دينيّة يسطّرها حرّاس الشريعة تنهض في جوهرها على ادعاء الحق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعزيراً أو حدّاً وبكل الوسائل الإكراهيّة والقسريّة المتاحة والتي تتراوح

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٣) راجع: عبد الله أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، فصل «الشريعة وحقوق الإنسان الأساسية»، ط١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٢٨.

من التدخّل في ضمائر المؤمنين باللسان وصولاً إلى العقوبات البدنيّة بشتى أنواعها.

إن ما قام به الفقهاء في شأن حدّي الزنا والارتداد على سبيل المثال لا يتعدّى كونهم «أخذوا عادة قديمة ووظّفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام إلحاقاً مفتعلاً شأنهم في هذا الحكم شأنهم في جل القواعد التي وضعوها. واعتباراً إلى عدم وجود أساس ديني مقنع، وجب إلغاء هذين الحدّين اللذين يمثّلان أخطر الحدود، وهما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزاني رجماً»[1].

إن هذه الرؤية الاجتهادية الجديدة والجريئة بالإضافة إلى ما تقوم به من فكّ السند بين تأويلات الفقهاء وأحكامهم وصريح منطوق الرسالة ومقاصدها هي رؤية تعمل على إعادة قراءة القرآن[2] على نحو أكثر انسجاماً مع المقتضيات الحديثة، فالقرآن من هذا المنظور لا يمنع نصّاً وروحاً من الحكم على مرتكبي مخالفات من قبيل السرقة[3]، أو

---

(١) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٨٣.

(٢) وهو ما ينسحب أيضاً على مسألة ضرب المرأة التي ورد ذكرها في الآيتين ٣٤ و٣٥ من سورة النساء التي قدّم محمد الطالبي في شأنها قراءة جديدة. ومدار تحليله التاريخي والإناسي مقاربة مسألة ضرب المرأة باستحضار عقلية مجتمع الدعوة وموازينهم الأخلاقية التي لا تستنكف عن هذه الممارسة، وباعتماد القراءة المقاصدية التي يأخذ بعين الاعتبار التطوّر وغاية الشارع. راجع: محمد الطالبي: «قضية تأديب المرأة بالضرب قراءة تاريخية للآيتين ٣٤ و٣٥ من سورة النساء»، ضمن كتابه، **أمة الوسط**، ص ص ١١٥ ـ ١٣٧.

(٣) انظر أيضاً محمد شحرور الذي يرى أن الفقهاء غلّبوا المعنى المادي لفعل القطع الوارد في الآية ٣٨ من سورة المائدة ومن الممكن فهم الآية على نحو يكون فيه قطع الأيدي هو كفّ الأيدي بالسجن.. وهو ما ينسجم مع الآية ٣٩ =

الزنا بأحكام أقلّ شدّة وأكثر رحمة وإنسانيّة من الأحكام القاسية التي سنّها الفقهاء. وإذا كان القرآن يسمح بحريّة الإنسان في سنّ القوانين والتشريعات الملائمة لأوضاعه، فإن المشرّعين العصريّين لم يخالفوا القرآن عندما عوّضوا العقوبات البدنيّة مثل الرجم والجلد وقطع اليد بعقوبات السجن وهي عقوبات أكثر تلاؤماً في نظر محمّد الشرفي مع روح القرآن[1]، وأكثر انسجاماً مع "تطوّر الأوضاع التاريخيّة" على حدّ تعبير عبد المجيد الشرفي[2].

ويضاف إلى ذلك ضرورة إعادة النظر عبر التفكير المتأنّي في مسائل تخصّ الأسرة كمسالة الزنا أو مسائل الطلاق والعدّة مما يستلزم حتماً البحث عن حلول جديدة لقضية الجنسانيّة[3] تأخذ بعين الاعتبار التحوّلات التي طرأت على العلاقات بين الرجال والنساء، وهي التي قلّصت من البعد الميثي المرتبط بها، ومكّنت المرأة لأوّل مرة في التاريخ من أن تتحكّم في جسدها وأن لا تحمل إلاّ بإرادتها[4].

---

= من نفس السورة التي تترك باب التوبة مفتوحاً للسارق، ولا يجوز قطعاً الجمع بين تنفيذ البتر والتوبة. راجع كتابه: **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، دمشق، ٢٠٠٠، ص ٩٦ وما بعدها.

(١) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية**، ص ٨٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، ص ١٣٥.

(٣) يمكن العودة في هذا الشأن إلى دراسات عبد الوهاب بوحديبة وفاطمة المرنيسي:

- A. Bouhdiba: *la sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.
- F. Mernissi: Sexe, ideologie et Islam, Paris, Tierce, 1981.

(٤) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ٨٣ ـ ٨٤.

ومحصّلة القول أن الفكر الإسلاميّ الجديد يرى أن منظومة القيم التقليديّة هي منظومة متكاملة وتستجيب لظروف المجتمعات القديمة، غير أنّه «لا مناص من إعادة بنائها اليوم على أسس جديدة ملائمة لظروف العصر وقيمه. ولعلّ من أهمّ هذه الأسس اعتبار المسلم، مثل أيّ إنسان آخر، صاحب حقوق غير قابلة للتصرّف فيها أو المساومة عليها، هي التي يمثّلها بالخصوص **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** وسائر المعاهدات الدولية التي أكملته. ثمّ تترتّب عن هذه الحقوق واجبات لا مجال كذلك لإنكارها، منها ما هو عام صالح لجميع البشر، ومنها ما هو خاصّ بالمسلم. وفي ذلك قلب للمعادلة التقليديّة التي ترى في المسلم مكلّفاً أولاً، عليه واجبات يؤدّيها، وتأتي حقوقه في المرتبة الثانية، فلا يركّز عليها كما يركّز على تكليفه، بكلّ ما اتّسم به هذا التكليف عند القدماء من تفاوت بين الخاصّة والعامّة، وبين الرجل والمرأة. ويتطلّب ذلك بالطبع وعياً شاملاً بهذه النظرة الحديثة إلى الإنسان وتربية جديدة (...) وتعرض في غير احتراز عمّا تجاوزه الزمن وتراهن على المستقبل وعلى التطلّعات المشروعة إلى مزيد من الحريّة والعدل والمساواة والكرامة البشريّة»[1].

إن هذه التطلّعات في نظر الطالبي هي جوهر «مقاصد الشارع، التي يشير إليها (....) السهم الموجّه والتي ينبغي أن نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ارتكازاً على مجموعة من القيم: حريّة الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، وقبول

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

التعدّدية. وما لم يتحقّق ماضياً يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنّة التقدّم. الماضي ليس فخراً، إنّما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكول لاجتهادنا»[1].

(١) الطالبي: **عيال الله**، ص ١٧٥.

# خاتمة

وبعد، فنحن لا ندّعي من خلال هذا العمل الإلمام بكلّ الكتابات التجديديّة ولا تتبّع كل المواقف الفكريّة المندرجة في إسلام المجدّدين لاتساع مجال التجديد وتشعّبه وامتداده الجغرافي على مناطق واسعة على غرار ما تشهده ساحة الفكر الإسلامي في إيران في السنوات الأخيرة من كتابات جديدة لمفكّرين يشقّون لأنفسهم مسالك من التفكير جديدة وطريفة من أمثال عبد الكريم سروش[1]، ومصطفى

(١) وقد طرح عبد الكريم سروش فكراً إسلامياً جديداً يستثمر منجزات العلوم الإنسانية ويرى أن فهمنا لكل شيء متحرك ومتحول وأن التمييز بين الدين والمعرفة الدينية أمر ضروري. يقول: «الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ (...) أمّا فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها ومنشؤه ليس قدسياً ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرّفين أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة وليس خالداً ولا أبدياً». انظر كتابه: **نظرية القبض والبسط في الشريعة**، نقلته من الفاسية إلى العربية دلال عباس، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٢، ص ٣١. وانظر أيضاً كتابه: Sorouch, Abdul Karim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, 2000.

ملكيان[١]، ومحمد مجتهد شبستري[٢]. فحسبنا في بحثنا هذا أنّنا حاولنا رصد آفاق التجديد في الفكر الإسلامي الحديث من خلال دراسة نماذج من الكتابات التي يسعى أصحابها إلى تحديث الإسلام وإلى التفاعل الحيّ والخلّاق مع المستجدات التي تطرأ على ساحتَيْ الفكر والواقع.

لقد مثّل خطاب التجديد ثورة فكرية حقيقية وعدولاً عن العديد من الحلول التي ارتضاها القدماء ونقيضاً صارخاً لكل ما انطوى عليه الفكر الإسلامي المحافظ من تقليد، وأكّد على أن المعرفة الدينية، شأنها في ذلك شأن بقية المعارف، لا تتشكل إلاّ انطلاقاً من حرّية الفرد وقدرته على الاختيار ومسؤوليّته الواعية في صياغة أفعاله وتوجيهها وفهم عقيدته وتأويلها، وذلك يعني بداهة رفضاً قاطعاً

---

(١) يسعى مصطفى ملكيان إلى تجديد الآليات المفهومية والمقدمات المنجية لمقاربة الظاهرة الدينية وينطلق من محورية العقل في هذه المقاربة ويرى بالخصوص أن المسلم يحيا عصره وهو مسكون بالحداثة شاء أم أبى، وهو بطبعه حامل لدين يراه مهيمناً على حياته في أدق تفاصيلها، ولا بد له من عقلنة هذا الدين وهو ما يسمّيه ملكيان بـ «الدين العقلاني». انظر مصطفى ملكيان: **العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٥.

(٢) يتبنى محمد مجتهد شبستري آراء حقوقية جريئة فيما يتعلق بحقوق الإنسان والحريات الشخصية والعامة، وله دراسات عدة حول تجديد الفكر الديني نشر بعضها في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة** التي تصدر منذ سنة ١٩٩٧، ويرأس تحريرها العراقي عبد الجبار الرفاعي، ويحتل فيها الاهتمام بتجديد علم الكلام بالخصوص مكانة مركزية. انظر أيضاً عبد الجبار الرفاعي: **مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد**، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٥.

لسلطة رجال الدين وادعاء هذه الفئة امتلاك الحلول المناسبة لمعضلات الواقع الراهن والحديث باسم اللّه. لذلك لم يقبل العديد من المفكرين أن يكون علماء الدين هم الذين يسطّرون سبل النجاة لهم، فللمسلم المعاصر أن يحيا تديّنه على النحو الذي يرتضيه.

أمّا فيما يتصل بقراءة النصّ الديني فنلمس رفضاً قاطعاً للمنحى الساعي إلى سحب النصوص المقدّسة باتجاه اللغة التشريعية والقانونية والمعيارية ونحو التعبير الحرفي، كما نلمس قراءة جديدة لهذه النصوص تربطها بالثقافي وبالأسئلة التي يطرحها عليها الإنسان في سياق تاريخي معيّن.

إن الوحي ذاته لا يخرج عن هذا المبدأ، ذلك أنه كان متحقّقاً في التاريخ وكان التداخل بين الوحي والواقع واضحاً في إجابة الآيات عن أسئلة المؤمنين واستفساراتهم. فمعظم الآيات التي تبدأ بصيغة «يسألونك عن» إنما كانت نتيجة لسؤال فعلي ومشكلات حقيقية نشأت في المجتمع رغبة في معرفة مسائل نظريّة مثل اليتامى أو شخصيّة مثل الحيض.

إننا لا نبالغ إذا اعتبرنا المنظومة الدينيّة التقليديّة قد بدأت تفقد المكانة التي كانت لها في السابق، ولم يعد التسليم بأحكامها ومقرّراتها أمراً بديهيّاً.

إن المواقف الجديدة على قلّتها تعمل على تجاوز النظرة التقديسيّة للتراث وتروم إعادة النظر في المسلّمات التي رسخت في الضمير الديني، وهي تعبّر بصدق عن تفاعل أصحابها مع المستجدّات التي حصلت في العالم العربي والإسلامي منذ قرن ونصف على الأقلّ؛ إنها نقيض صارم للكتابات السلفيّة التمجيديّة التي تروّجها اليوم

الهيئات الدينيّة والمؤسسات التعليميّة المحافظة والتي تهمّش كل حسّ نقديّ في تناول التراث وتظهره للقارئ المسلم نتاجاً فكريّاً هدّاماً وهرطقات لا صلة لها بالعقيدة الدينيّة الصحيحة.

لا شك في أن **إسلام المجدّدين** هو إسلام واعد، إسلام متنوّع يعمل على تقديم أجوبة لأسئلة تطرح نفسها بحدّة على الضمير الديني الحديث؛ إسلام لا يهادن؛ إسلام يشكّل مصالحة مع الذات ومع الوعي التاريخيّ الحديث. إنه يبدو واثقاً من الأرضيّة التي يقف عليها ويتحمّل مسؤوليّة الأخطار الإبستيمولوجيّة والاجتماعيّة التي يمكن أن تنجرّ عن خطابه، بل يهتم بزحزحة المياه الراكدة في ساحة الفكر الإسلامي ولا يتأثّر بالمماحكات والمجادلات التي تثار حوله.

إن اطلاعنا على الكثير من الكتابات التي تنخرط في نطاق الإسلام التجديدي أظهر لنا دونما لبس التزام أصحاب هذه الكتابات بما يقتضيه البحث العلمي من موضوعيّة وصرامة تفصل الذات عن موضوع الدراسة أيّاً كانت درجة تقديسه في الوعي الجماعي. كما أظهر لنا وعياً حقيقيّاً بما تقتضيه منهجيّة التفكير الحديث من احترام للفكر المخالف مهما تعمّقت هوّة الخلاف وتعارضت الرؤى والمواقف.

إن الكتابات التجديديّة التي ما فتئت تفرض نفسها بخطابها الجديد إنما تعكس توطّد منظومة معرفيّة مبنيّة على العلم الحرّ والعقل المتحرّر، وأخذت المنظومة المبنيّة على الكلام المقدّس الحاوي لكلّ شيء والشامل لكلّ ظاهرة تنسحب من مجال المعرفة العامّة لتنحصر في المجال العقائدي.

ومنطقي هنا أن يترافق انزياح سلطة الخبر مع انزياح سلطة

السلف أي سلطة الإجماع التي كانت ضامنة لصحّة النص القرآني ولصحّة السُنّة النبويّة المتواترة، فكان إنكار حجّية الإجماع نتيجة منطقية ترتّبت على إنكار السنّة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول الفقه. ولا مناص من القول إن هذه النظرة النقدية تنال حتماً من قيمة الشهادة في التراث الدينيّ، فلم يعد إجماع الصحابة ولا إجماع العلماء هو القول الفصل الذي لا يجوز لأحد من المسلمين الخروج عليه.

إن **إسلام المجدّدين** قد يبدو محدوداً إذا نحن قسناه كمّياً وقارنا بينه وبين إسلامات أخرى تتواجد معه على رفوف المكتبات، أو إذا نحن قارناه بوفرة ما يطبع أو ما يعاد طبعه من كتب التراث ومن الدراسات التقليديّة. لقد بقي التيار الحداثي محدوداً منغلقاً في نطاق حلقات فكرية نخبويّة أو لدى الأوساط الأكاديمية. وإذا أضفنا إلى ذلك التفاوت أن الفكر التحديثي لا يتعدى صداه أحياناً كثيرة أسوار بعض الجامعات في بلدان لا تزال تتمتع بهامش من حريّة التعبير وحرية التدريس بل لنقل حرية التفكير، أدركنا حاجة هذا الفكر إلى الانفتاح اكثر والخروج من دوائر المثقفين الضيقة إلى فضاء أرحب يمسّ ضمير المسلم الحديث وذلك رهين تجاوز جملة عوائق تبدو اليوم بارزة للعيان.

إن فهم الأسباب العميقة التي تفسّر هذا التفاوت بين ضربين من الإنتاج الفكري لهو أمر ممكن. فالإسلام التقليدي عموماً إسلام ترعاه المؤسسة الدينيّة المدعومة بأنظمة سياسية لا تزال تتسربل بعباءة من الشرعيّة التي يضفيها عليها جحافل كثيرة العدد والعتاد من علماء الدين، هؤلاء الذين لا يرون غضاضة في الاجترار والتكرار وفي إعادة إنتاج مؤلفات القدامى بطرق لا تخلو في معظم الحالات من استعادة

مشوّهة، كما أن دُور النشر لا تتوانى عن التواطؤ مع المؤسسات الدينيّة رغبة في الربح السريع والوفير.

يقف الفكر الإسلامي المحافظ والتقليدي بالمرصاد يتقفّى آثار كل كتابة نابية تخرج عن ضوابطه ونواميسه. إنه يمارس دور الرقيب الذي يسوس المقدّس ويحميه. وما يصدر من كتابات المفكرين المجدّدين كثيراً ما تتعرّض للمصادرة ولمنع الترويج وفي أحسن الحالات لمضايقات قد تصل حدّ الاتهام بالردّة والاتهام بالخروج عن ثوابت الدين. مما لا شك فيه أن هذه العقليّة خطيرة فهي لا تولّد غير العقم واليباب والنظرة المانويّة إلى الأشياء ولا تشجّع النّظرة النّسبيّة، ولا يمكن أن تسمح بالهامشيّة وتقسّم عالم القيم إلى نصفين: حقّ وباطل، خير وشرّ، عدل وظلم على نحو لا يتصوّر معه أن هذا العالم جمع لحقائق كثيرة أو تتعايش معاً[١].

إن المؤسسة الدينيّة لا تزال بالمرصاد لكلّ من يخرج عن مقرّراتها ويجرؤ على كسر مسلّماتها أو تهديد قلاعها. وطبيعي أن نرى الحساسيّة الدينيّة التي تصيب الفكر الديني المحافظ إزاء كل نظرة فاحصة تروم إعادة النظر في موثوقيّة التراث ومدى صلاحية الحلول التي يتضمنها، كما أنه ليس من المستغرب والحالة هذه أن نشهد فكراً سجاليّاً يترصّد كل كتابة جديدة بإيعاز من المؤسسات الدينيّة.

إن الرؤية الجديدة المتبصّرة بعوائق تحديث الإسلام لا تنكر مسؤوليّة إخفاق الدولة التحديثية في الصيرورة دولة حديثة ومسؤوليّة نخبها وساستها في ذلك[٢]. ولكن يضاف إلى ذلك سبب بنيوي رئيسي

---

(١) عياض بن عاشور: **الضمير والتشريع**، ص ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦.

يعود إلى رسوب الماضي في الحاضر وهو ما يستلزم نظرة استشرافيّة تصل المسلم بالآتي وتدفعه إلى التطلّع إلى غد مغاير يستوعب فيه شروط الحداثة ورهاناتها من دون خوف أو تهيّب.

لقد مثّلت محاولات المفكّرين المجدّدين إدخال الحداثة الفكريّة في مجال قراءة النصوص التأسيسية ونقدها خطوات أولى لزحزحة الموضوعات التقليديّة إلى إشكاليّات جديدة من خلال دعوتهم إلى إبقاء النصوص الدينيّة منفتحة ومتحرّكة وقابلة للاجتهاد والتجديد وإعادة القراءة وفق فكر إنساني متطوّر يأخذ في الحسبان التحدّيات الجديدة التي تُفرض على الضمير الديني الحديث في الإسلام وفي الديانات الكتابيّة الأخرى. ولا تعدّ هذه الدعوة بأية حال نكراناً لجهود علماء السلف ولا جحوداً لما بذلوه، بل إن كتابات هؤلاء الباحثين تُظهر بلا مواربة أمرين: **الأوّل** الوعي الصريح بضرورة عقلنة المقدّس وتحرير الفرد من إسار النص ومن هيمنة علماء الدين على ميدان المعرفة الدينيّة، و**الثاني** الحرص الشديد على أن يكون للإنسان المسلم دور ومكانة في عصر العولمة، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بتجاوز حالة الازدواجيّة في التعامل مع الحداثة بكلّ تجلّياتها[(١)].

وهنا يبدو من الضروري إزالة الالتباس الذي يمكن أن ينتج عن كون الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني يعاد طرحها اليوم بإلحاح بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وفي سياق الضغوط الأمريكية علي العالمين العربي والإسلامي لتعديل برامجها التعليمية، خاصة منها ما يرتبط بتعليم الإسلام.

---

(١) أحمد البغدادي: «الإنسان المسلم وعصر العولمة»، ضمن كتاب **المسلم في التاريخ**، مرجع سابق، ص ص ٩ ـ ٢٣.

لقد بدا لنا أن الخطاب الجديد لا يتعامل مع الأسئلة والإشكاليّات التي يطرحها عليه الآخرون بقدر ما يتعامل مع أسئلة الواقع الراهن، وكثير منها أسئلة مؤجّلة. إن أكثر الأسئلة المؤجلة تتعلق بحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الأقليّات، وبقضايا أخرى تتصل بالتعليم والحريّة والديمقراطيّة والتقدم والنهضة.

إنها قضايانا وأسئلتنا منذ عصر النهضة[1]، تلك التي تعثرت مسيرتها لأسباب عديدة، وتأجّل الحسم فيها.

إن المعيار الذي على أساسه نقيس الأمور يجب أن يكون معيار حاجتنا إلى التطوّر، ومقاومة الجمود. وهو المعيار، كما يؤكد على ذلك نصر حامد أبو زيد، الذي قامت على بنائه أسس نهضتنا الحديثة، والتي لم تحقّق كثيراً من طموحاتها، فتركت وراءها كثيراً من القضايا المؤجّلة. لا سبيل أمامنا إلى استئناف مشروع النهضة على أسس أكثر متانة إلاّ أن نبحث عن أسباب إخفاقها ونواجه بشجاعة أسئلتها، أو بالأحرى أسئلتنا، المؤجّلة، وعلى رأسها قضيّة تجديد الخطاب الديني[2].

نحن في حاجة إلى خطاب دينيّ حضاريّ مقنع، إلى خطاب

---

(١) يقول محمد إقبال: «إن العالم الإسلامي وهو مزوّد بتفكير عميق نفّاذ وتجاريب جديدة ينبغي أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره. على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها...». **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٠٦. وقد طبع هذا الكتاب طبعة جديدة (دار الجنوب، تونس ٢٠٠٦) مصدرة بتقديم لعبد المجيد الشرفي.

(٢) أبو زيد: **تجديد الخطاب الديني**، مرجع سابق.

بديل صادق صدوق، غير موظّف يقبض - كما يقول الطالبي - على طرفَيْ الحبل: الوفاء للإرث، ومواكبة التجديد والتغيير اللذين توجبهما وتفرضهما حركة الزمن[1].

**الإسلام التجديديّ** دعوة إلى المعاصرة الواعية التي يسهم فيها المسلم ودعوة إلى مجابهة الإنسان مسؤولية الوضعيّة التأويليّة التي يحياها. إنها حسب تعبير الطالبي: «أن يعيش المسلم عصره ويحيا المعاصرة بإيمان وإخلاص، لا الاكتفاء بالتفرّج والتحسّر»[2].

ومما لا شك فيه، إن وراء هذه النظرة المتفائلة اقتناعاً بأن الأنموذج الماضوي الذي يدعو إليه الفكر المحافظ ليس في وسعه أن يغري الشباب المتعلّم كما أنه ليس في وسعه أن يقنع الآخرين.

إن البديل يجب أن يكون رديفاً للحركيّة ونقيضاً للجمود، يرى في الإسلام دين الحركة، لا سكون الظلّ. يجب أن يأخذ الإسلام بعين الاعتبار التغيّرات والتطوّر الإنساني. «ليس الإسلام دين قبيلة بدويّة تريد أن تحجّر الزمن. إخلاصنا للسلف إخلاص لبؤرة الموقد لا لرماده. في تواصل مع السلف يجب ألاّ نحبس حيث حبسوا، بل يجب أن نواصل السير، والتجديد والتغيير، سيراً على الصراط المستقيم، (...) ليس وقوفاً في ظلّ ساكن، وإنّما هو سير حثيث وتقدّم. الصراط المستقيم طريق مفتوحة، لا رتج مسدود»[3].

إن الرغبة في كسب رهان المعاصرة هو الذي يفسّر المفاهيم المتواترة في خطاب التجديد كالتقدّم والتطوّر والحركيّة والزمان. يقول

---

(١) الطالبي: **أمة الوسط**، ص ٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨.

الطالبي: «يجب أن نكون طموحين في نموذجنا التقدّمي الحركي الذي ندعو إليه. يجب أن نقدّم لأبنائنا، الذين خلقوا لزمان غير زماننا، زمان الغد، وللعالم الذي يراقبنا،(....) يجب أن نوفّر البديل، النموذج الذي يغري، لا ينفّر (....) النموذج الذي يعيد إلى الإسلام صفاءه، واحترامه للإنسان، وحركيّته التي دفعته زمن الوحي، وجعلته يجلب الناس إليه، لا بحدّ السيف - "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة، ٢: ٢٥٦) - وإنّما بقوة الإقناع، ودفع الحضارة إلى الأمام، وتفجير دفقها»[١].

والحاصل، أن هذا الفكر الجديد يشكّل ارهاصات تحوّل ولبنات جديدة لتحقيق إسلام حيّ وفاعل. وعلى الرغم من كلّ العوائق الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وعلى الرغم أيضاً من قتامة الواقع ومن الظرفيّة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المتردّية في جلّ البلاد العربيّة والإسلاميّة والتفاوت التاريخي الخطير الذي صار يفصل بين الغرب والشرق، فإن **إسلام المجدّدين** يظلّ انعكاساً لضمير ديني جديد حيّ متحوّل غضّ يراهن على أن المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعاً من التأويل مستمرّاً، وضعاً يكون فيه «الإنسان والقرآن وجهاً لوجه» على حدّ تعبير احميدة النيفر[٢]، سيتمكّن من تحيين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيعانق المعنى العميق للإسلام، جوهر الإسلام، إسلام الرسالة، الإسلام الحيّ النابض الذي يريد المعاصرة ويروم المصالحة مع الحداثة باعتبارها جوهراً وكلاً، ويسعى إلى القطع مع التلفيق والمهادنة، مهادنة الذات ومهادنة الآخر، ومع «إيمان الوثوق واطمئنان الترديد الذي لا يفضي مع الصدمات

(١) المرجع نفسه، ص ٩.
(٢) أحميدة النيفر: **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، الدار البيضاء، الفنك، ١٩٩٨.

الكبرى إلاّ إلى أحد أمرين: اللامبالاة أو العنف، اللامبالاة ممّن أعجزه بارد يقينه عن أيّ جهد. أمّا العنف فممّن اعتقد أن صميم التديّن في التشبّث للدفاع عن ظاهر المقولات ورسوم العلاقات أيّاً كان شكل تلك الحماية»[1].

ولا شئ أبلغ من الآفاق الواعدة التي يفتحها فكر المجدّدين أمام الفكر الإسلامي لتجديد النظر في قضايا الإنسان المسلم الراهنة والحارقة بانخراط واع وثابت ولكنه جنوني إلى حدّ الهوس في المنطق الحداثي في التعامل مع النص المقدّس.

هذا المنطق الحداثي عبّر عنه محمّد أركون في خاتمة دراسته عن القرآن والممارسات النقدية المعاصرة حيث يقول: «إني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرَّرة في آن معاً من الأطر الدوغمائيّة الأرثوذكسيّة ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة التي لا تقلّ إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشريّة نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيّتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصوّرات انطلاقاً من نصوص مختارة بحريّة من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه"، ولكنها الفوضى التي تحبّذ الحرية المتشرّدة في كل الاتجاهات. إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلّياً ونهائيّاً من كلّ البلاغيّات التعسّفية ومن كلّ التركيبات "المنطقيّة" الاصطناعيّة ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

الأوان من قبل القراءات الفقهيّة فاللاهوتيّة فالتبجيليّة فالإيديولوجيّة فالهلوسيّة. أقول ذلك وأنا أفكّر بالطبع في الحريّة الخلاّقة لشخص كابن عربي. ولكن الحريّة التي أتجرّأ على الحلم بها أكثر تفجيراً منه بكثير. وذلك لأنها تشمل كل الصيغ أو التجارب الانفجاريّة التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفيّة والشعراء والمفكّرين والفنانين»[1].

(١) انظر: محمد أركون، **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص ص ٧٦ ـ ٧٧؛ وانظر **الموسوعة القرآنية**، ص ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

# قائمة المراجع

## أ ـ المراجع باللغة العربيّة:

- أركون محمّد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تعريب هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.
- ــــــ: **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، تعريب هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.
- ــــــ: **الإسلام**: أصالة وممارسة، (فصل "مفهوم الدين")، ترجمة خليل أحمد، ط١، بيروت، ١٩٨٦.
- ــــــ: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، تعريب هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٧.
- ــــــ: **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، تعريب هاشم صالح، لندن، ١٩٩٠.
- ــــــ: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، تعريب هاشم صالح، بيروت، ١٩٩٢.
- ــــــ: **قضايا في نقد العقل الديني**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨.
- ــــــ: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تعريب هاشم صالح، بيروت، ١٩٩٩.
- ــــــ: **القرآن**: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعريب

هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ــــــــ: «الإسلام والحداثة»، ضمن ندوة **الإسلام والحداثة**، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ص ٣٢١ - ٣٦٦.
- إقبال، محمّد: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ط١، القاهرة، ١٩٥٥؛ ط٢، دار الجنوب - تونس ٢٠٠٦، تقديم عبد المجيد الشرفي.
- أمين، حسين أحمد : **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة**، بيروت، ١٩٨٥.
- برجر، بيتر: **القرص المقدّس، عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، تعريب مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه عبد المجيد الشرفي، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣.
- البغدادي، أحمد: «الإنسان المسلم وعصر العولمة»، ضمن كتاب **المسلم في التاريخ**.
- الثعالبي، عبد العزيز: **روح التحرّر في القرآن**، نقله من الفرنسيّة حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٥
- جعيّط، هشام: **الوحي والقرآن والنبوّة**، ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠.
- الجمل، بسّام: **أسباب النزول**، ط١، بيروت، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- الحدّاد، الطاهر: **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ط٣، تونس، ١٩٨٤،
الحدّاد محمّد: **حفريّات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي**، ط١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ــــــــ: محمد عبده: **قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.
- ــــــــ: «الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني»، ضمن كتاب: **في الشأن الديني**، تونس، ٢٠٠٥.

- حرب، علي: **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ط ١، بيروت، ١٩٨٦.
- ـــــــ: **النص والحقيقة: نقد النص**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣.
- ـــــــ: **النص والحقيقة: نقد الحقيقة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣
- حمزة، محمّد: **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط١، بيروت، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- ـــــــ: «وضعيّة المرأة في الخطاب الفقهي القديم: الغزالي أنموذجاً»، مجلة **بحوث جامعيّة**، كليّة الآداب بصفاقس، ع١، ٢٠٠١.
- ـــــــ: «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي»، ضمن ندوة **المسلم في التاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
- حنفي، حسن: **التراث والتجديد**، تونس، د. ت.
- ـــــــ: **من العقيدة إلى الثورة: المقدّمات النظرية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
- حمّيش، بن سالم: **التشكّلات الإيديولوجيّة في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ط١، بيروت، ١٩٩٣.
- خالد، محمّد خالد: **من هنا نبدأ**، القاهرة، د. ت.
- خلف الله، محمّد أحمد: **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ط١، القاهرة، ١٩٤٥.
- زيادة، نقولا: «التجديد في الثقافة»، مجلة **الاجتهاد**، (عدد خاص: التجديد الديني والثقافي بين التقدّم والتحديث)، ع٥٩ ـ ٦٠، ٢٠٠٣.
- أبو زيد، نصر حامد: **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء،

المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- ـــــــ: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- ـــــــ: «تجديد الخطاب الديني ضرورة معرفيّة»، صحيفة **الزمان**، ١١/ ٩/ ٢٠٠٢.
- ـــــــ: **الخطاب والتأويل**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠.
- سبيلا، محمد: «التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الابستيمولوجيّة ودلالاتها الفلسفية»، **الفكر العربي المعاصر**، ع ١١٠ ـ ١١١، ١٩٩٩، ص ص ٣٠ ـ ٣٧.
- السليني، نائلة: **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.
- سروش، عبد الكريم: **نظرية القبض والبسط في الشريعة**، نقلته من الفارسيّة إلى العربيّة دلال عباس، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٢.
- السيّد، رضوان: «خطاب التجديد والتغيير والاستضعاف»، مجلة **الاجتهاد**، (عدد خاص: التجديد الديني والثقافي بين التقدم والتحديث)، ع٥٩ ـ ٦٠، ٢٠٠٣
- شحرور، محمّد: **الكتاب والقرآن**، دمشق، ١٩٩٠.
- ـــــــ: **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، دمشق، ٢٠٠٠.
- شرابي، هشام: «معنى الحداثة»، مقال ضمن ندوة **الإسلام والحداثة**، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠، ص ص٣٦٧ ـ ٣٨٣.
- الشرفي، عبد المجيد: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ـــــــ: **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**،

تونس ـ الجزائر، ١٩٨٦.
- ـــــــ: **الإسلام والحداثة**، ط١، تونس، ١٩٩٠.
- ـــــــ: **لبنات**، تونس، ١٩٩٤.
- ـــــــ: **تحديث الفكر الإسلامي**، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
- ـــــــ: «الحكم في الحضارة العربية والإسلاميّة وحقوق الإنسان»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، ع٨، ٢٠٠١.
- ـــــــ (مشرف): **في الشأن الدينيّ**، دروس كرسيّ اليونسكو للأديان المقارنة، تونس، ٢٠٠٥.
- الشرفي، محمّد: **الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي**، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٢.
- صبري، مصطفى: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.
- صدقي، محمد توفيق: «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة **المنار**، م٩، ١٩٠٧.
- ابن الصلاح، الشهرزوري: **علوم الحديث**، بيروت، ١٩٨٦.
- الطالبي، محمد: **عيال الله**، ط١، تونس، ١٩٩٢.
- ـــــــ: **أمّة الوسط**، تونس، ١٩٩٦.
- بن عبد الجليل، المنصف: **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، تونس، ١٩٩٩.
- ـــــــ: «مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي»، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، ع٤٥، ٢٠٠١، ص ص ٦١ ـ ٧١.
- العروي، عبد الله: **مفهوم الحريّة**، ط٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
- ـــــــ: **مفهوم العقل،مقالة في المفارقات**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦.

- بن عاشور، عياض: **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١.
- العيادي، عبد العزيز: **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو بونتي**، ط ١، تونس، صامد للنشر، ٢٠٠٤.
- عصفور، جابر: «إسلام النفط والحداثة»، ضمن ندوة **الإسلام والحداثة**، لندن، ١٩٩٠.
- فضل الرحمن: **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة ابراهيم العريس، لندن، دار الساقي، ١٩٩٣.
- قرامي، آمال: **إشكالية الردة في الفكر الإسلامي الحديث**، بحث مرقون بكلية الآداب منوبة، إشراف عبد المجيد الشرفي، ١٩٩٢.
- ــــــ: **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية والإسلامية**، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف عبد المجيد الشرفي، منوبة، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ (بحث مرقون).
- محمود، محمد طه أسماء: **نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الكاملة للمفكر الشهيد محمود محمد طه**، المركز الثقافي العربي - بيروت، ودار قرطاس ـ الكويت، ط١، ٢٠٠٢.
- المزغني، علي واللغماني، سليم: **مقالات في الحداثة والقانون**، تونس، ١٩٩٤.
- مؤلف جماعي: **قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي**، كلية الآداب بتونس، ١٩٨٦.
- مؤلف جماعي: **المسلم في التاريخ**، الجزء الثاني، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
- مؤلف جماعي: **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين**، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٣.
- مؤلف جماعي: **تجديد الفكر الإسلامي**، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدار البيضاء، ١٩٩٦.

ـ مؤلَّف جماعي: **في قراءة النص الديني**، تونس، سلسلة موافقات، ١٩٨٩.
ـ ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت، د. ت.
ـ النيفر، احميدة: **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، الدار البيضاء، الفنك، ١٩٩٨.
ـ النوي، محمد: **تجديد الفكر الديني : محمد الطالبي أنموذجاً**، بحث مرقون، شهادة الدراسات العليا، كلية الآداب، سوسة، إشراف نائلة السليني، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١.
ـ النويهي، محمد: **نحو ثورة في الفكر الديني**، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

## ب ـ المراجع باللغة الأعجميّة:

- M. Arkoun: «Contemporary Critical Practices and the Quran»: in *Encyclopaedia of the Quran*: vol. p. 412 - 431.
- ———: *Lectures du Coran*, Tunis, 1990.
- ———: *l'Humanisme Arabe au IV/XSiècle: Miskawayh philosophe et historien*, Paris, 1982.
- R. Benzine: *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004.
- R. Blachère: *Introduction au Coran*, Paris, 2ème éd., 1959.
- A. Bouhdiba: *La sexualité en Islam*, Paris, PUF., 1970.
- R. Bultmann: *Foi et compréhension*, tr fr, Paris, PUF., Seuil, 1970.
- J. Burton: *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University Press, 1977.
- J. Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noésis, 1997.
- M. Charfi: *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- E. Eco: *Les limites de l'interprétation*, Paris, 1995.
- *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, 2001.

- *Encyclopaedia Universalis*, 2004. CD-ROM, 10.0.
- M. Cherif Ferjani: «Les apports de Mohamed Arkoun a l'étude des faits religieux», in *Etudes Magrebines*, nº 13, 2001, pp. 14 - 21.
- A. Filali - Ansary, *Réformer l'islam? Une introduction aux debats contemporains*. La Découverte, Textes à l'appui, 2003.
- H. G. Gadamer: *L'art de comprendre. Ecrits I: herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier - Montaigne, 1982; *Ecrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991; *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.
- J. Grondin: *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- ———: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.
- A. von Harnack: *Histoire des dogmes*, Traduit de l'allemand par Eugène Choisy, 1993.
- M. Karrou: «Blasphème et apostasie en Islam», dans *Monotheismes et Modernités*, OROC et Foundation Naumann, 1996.
- J. Lambert: *Le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995.
- CH. Malek: *L'imaginaire arabo-musulman*; Paris, PUF., 1993.
- F. Mernissi: *Sexe, ideologie et Islam*,Paris, Tierce, 1981.
- M. Meslin: *Pour une Science des Religions*, Paris, Seuil, 1973.
- ———: *L'expérience humaine du divin, fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Editions du Cerf, 1988.
- H. Motzki: *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, Leiden, Brill, 2001.
- *Le nouvel observateur*, numéro hors - serie, «les nouveaux penseurs de l'Islam», avril - mai, 2004.
- H. Redissi: «Le paradoxe de la tolerance en Islam contemporain», dans *Monotheismes et Modernités*, OROC et Foundation Naumann, 1996
- P. Ricoeur: *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; *De*

*l'interprétation. Essai sur Freud*, ibid., 1965; *La Métaphore vive*, ibid., 1975; *Temps et récit I-III*, ibid., 1980 - 1983; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, ibid., 1986.
- J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Y. Seddik: *Le Coran. Autre lecture, autre traduction* Paris,. Edit. de l'Aube, 2002.
- ———: *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, 2004.
- M. Sfar: *le Coran , la Bible et l'orient ancien*, Paris, l'Harmattan, 1998.
- D. Shayagan: *la lumière vient de l'occident*, Paris, 2001.
- A-K. Soroush: «Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21è siècle», IN *www.etudes-musulmanes.com.*
- ———: «L'inévitable filtre de l'interprétation», IN *www.etudes-musulmanes.com.*
- ———: *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, 2000.
- A Wadud: *Qur'an and Woman: Rereading the Saccred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.
- J. Wansbrough: *Qur'ânic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977.

# المحتوى

# إسلام المجدِّدين

□ كيف يسعنا تحديد معالم «الإسلام التجديدي»، هذا الإسلام الناشئ منذ مدة والذي بات يفرض نفسه على ساحة الفكر الإسلامي يوماً بعد يوم؟ ما خصائصه الرئيسية؟ وبماذا يمتاز عن «الإسلام الإصلاحي» الذي عرفته تلك الساحة قبل أكثر من قرن من الزمن؟ وما المقصود بالتجديد هنا على وجه الدقة: هل هو إصلاح لقديم أم قطع معه؟ وهل هو استحداث لمرجعيات جديدة أم رتق وترميم لما كان قائماً من نصوص؟

□ هذه فقط بعض الأسئلة المتعلّقة بماهية التجديد، وهي غير منفصلة قطعاً عن سؤال التراث والحداثة الكبير الذي شغل المفكِّرين طوال الرُبع الأخير من القرن العشرين. الكتاب الحالي محاولة لتقديم «إسلام المجدِّدين» هذا، وفيه يبدو إسلاماً متعدداً، متنوعاً وغنياً؛ إسلاماً متحركاً ومربكاً، يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه ويقينه. قد لا يفصح عن تيار ذي أغلبية جماهيرية أو يحظى برضى المؤسَّستين السياسية والدينية، ولكنه قطعاً إسلام مجافٍ لروح الثبات والاطمئنان، تلك التي ظلّت تغذّيها المؤسسة الدينية بحجة الوفاء لإرث السلف الصالح وانسداد باب الاجتهاد. ومع ذلك فإن «إسلام المجدّدين» أبعد ما يكون عن التوظيف الايديولوجي للنصوص الدينية، بل على العكس يسعى إلى تعرية النفاق الايديولوجي المتخفي خلف التلاعب بالنصوص والضمائر المؤمنة، وركيزته الأولى هي رصد العلاقات الاجتماعية والسياسية والتبصّر بالعوائق التي تمنع المجتمع من تحقيق حداثته.

ISBN 9953-456-57-7

